

UNIVERSIDAD NACIONAL DE JUJUY
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
Ciclo Superior de Licenciatura en Filosofía

Título:

El concepto de libertad (*Freiheit*) heideggeriano y el influjo de Juan
Duns Escoto

Directora de Tesis: Dra. Gloria Silvana Elías

Tesista: Prof. Martín Nicolás Abraham

2020

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I	9
I.1. Caracterización de la filosofía heideggeriana.....	9
I.2. ¿Por qué la filosofía heideggeriana no es un existencialismo?	10
I.3. Breve periodización de la obra heideggeriana.....	11
I.4. Heidegger y Juan Duns Escoto	12
CAPITULO II	16
II.1. Sobre la génesis de <i>Sein und Zeit</i>	16
II.2. Caracterización de <i>Sein und Zeit</i>	18
II.2.1. El carácter inconcluso de <i>Sein und Zeit</i>	19
II.2.2. El plan filosófico heideggeriano en <i>Sein und Zeit</i>	20
II.3. Caracterización de la Analítica del <i>Dasein</i>	21
II.3.1. El antropocentrismo de la Analítica	22
II.4. El método fenomenológico hermenéutico y la fenomenología hermenéutica	24
II.5. En torno a la categoría <i>Dasein</i> : sentidos y traducción	25
CAPÍTULO III	28
III.1. La génesis de la interpretación del ser del <i>Dasein</i> a partir del mundo	31
III.2.1. Las nociones de <i>Existenz</i> y <i>Jemeinigkeit</i> en <i>Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)</i>	33
III.2.2. Las nociones de <i>Existenz</i> y <i>Jemeinigkeit</i> en <i>Prolegomena</i>	33
III.2.3. <i>Dasein</i> como <i>Existenz</i> y <i>Jemeinigkeit</i> en <i>Sein und Zeit</i>	35
III.2.4. La interpretación de la noción <i>Existenz</i> en <i>Brief über den Humanismus</i>	37
III.3. El influjo de las filosofías de cuño judeo-cristiano y Juan Duns Escoto en <i>Existenz</i> y <i>Jemeinigkeit</i>	39
III.4.1. <i>Dasein</i> como <i>In-der-Welt-sein</i> (estar-siendo-en-el-mundo)	42
III.4.1.a. El antecedente de la noción de mundo en Edmund Husserl	42
III.4.1.b. <i>In-der-Welt-sein</i> en <i>Sein und Zeit</i>	43
III.5. La cuestión del mundo (<i>Welt</i>) en el existenciario <i>In-der-Welt-sein</i> (estar-siendo-en-el-mundo).....	46
III.6. Sobre el ser de los entes que hacen frente en el mundo circundante (<i>Umwelt</i>) del <i>Dasein</i> : <i>Zuhandenheit</i> y <i>Vorhandenheit</i>	48
III.7. <i>Dasein</i> como <i>Erschlossenheit</i> (apertura)	50
III.8. <i>Dasein</i> como <i>Befindlichkeit</i> (disposición afectiva).....	52
III.9. <i>Dasein</i> como <i>Verstehen</i> (comprender)	54
III.10. <i>Dasein</i> como <i>Sorge</i> (cuidado).....	58
III.11. Conclusión preliminar.....	61
CAPÍTULO IV	64
IV.1. La libertad (<i>Freiheit</i>) en la Analítica del <i>Dasein</i>	64
IV.2. Aclaración preliminar	65
IV.3. El influjo escotista o judeo-cristiano en las nociones heideggerianas de posibilidad (<i>Möglichkeit</i>) y libertad (<i>Freiheit</i>)	66
IV.3.1. Lo posible, la libertad y contingencia en Juan Duns Escoto	68
IV.3.2.Libertad y contingencia no son lo mismo.....	70

IV.4. Impropiiedad (<i>Uneigentlichkeit</i>) y libertad (<i>Freiheit</i>).....	70
IV.5. Angustia (<i>Angst</i>) como disposición afectiva fundamental (<i>Grundbefindlichkeit</i>) y libertad (<i>Freiheit</i>).....	77
IV.6. Propiedad (<i>Eigentlichkeit</i>) y libertad (<i>Freiheit</i>)	81
CONSIDERACIONES FINALES	87
REFERENCIAS	92
BIBLIOGRAFÍA	95

AGRADECIMIENTOS

Quería iniciar estos agradecimientos con una reflexión de Walter Benjamin extraída de un ensayo de 1940 titulado “*Über den Begriff der Geschichte*” (“Sobre el concepto de historia”). Según Benjamin, todo proceso cultural implica, como su contracara, la barbarie. Esta tesis de licenciatura, claramente, no es la excepción. En la medida en la que se elabora la filosofía europea, se oculta, silencia u obtura la posibilidad de desarrollar líneas teóricas propias en el campo filosófico. Se barbarizan, en definitiva, las tradiciones filosóficas indígenas y latinoamericanas, que afortunadamente son elaboradas seriamente por un conjunto de colegas de la Universidad Nacional de Jujuy. Es un mandato fundamental el concebir a todo proceso cultural en su carácter contradictorio. Ser consciente de lo barbárico que ese proceso cultural también desencadena. Esto no significa que la filosofía europea no tenga derecho de ciudadanía en nuestro campo de conocimiento. Sin embargo, debemos ser conscientes de la barbarie que un evento cultural de esta estirpe desata y no hacer caso omiso a esa situación concreta, como generalmente ocurre.

Ahora bien, efectuada esta aclaración, me predispongo a realizar los agradecimientos correspondientes. Agradezco, en primer término, al Consejo Interuniversitario Nacional (CIN) por la beca concedida que me permitió inmiscuirme en la filosofía heideggeriana y profundizar al respecto. A mi directora que me movió a escribir este trabajo. A mi familia -en particular, a mi mamá y a mi hermano-, que se constituyeron en pilares fundamentales de mi carrera académica. A mis amigos y maestrxs, que me suministraron siempre alegría y gozo. A la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy, que es la institución donde me desempeño profesionalmente hace algunos años.

INTRODUCCIÓN

La tematización de las afinidades teóricas entre la filosofía medieval y la filosofía de Martin Heidegger ha resultado de especial interés para heideggerianos, medievalistas y escotistas¹. Lo mismo cabe decir respecto del filosofar escolástico y en particular, de la filosofía de Juan Duns Escoto. En esta tesis de grado, específicamente, nos propondremos la tarea de precisar el concepto de libertad (*Freiheit*), que Martin Heidegger despliega en su Analítica Existencial de *Dasein* de *Sein und Zeit* (1927) y a la misma vez, determinar el influjo que en ello pueda haber tenido el filosofar escotista, partiendo de la base de que, para algunos investigadores especializados, exista una relación intrínseca entre la tesis de habilitación (*Habilitationsschrift*) heideggeriana² y la obra nombrada en primer término.

¹ Cf. Escudero, J. A. (2016). “El estudiante Heidegger y la teología”. *Sofía*, vol. 5, n 2, 302-321. Vitória; McGrath, Sean J. (2016). “Reading Heidegger, Reading Scotus”. *Sofía*, vol. 5, n 2, 426-444. Vitória; Fernandes, M. A. (2016). “Heidegger, Scotus e o individuo”. *Sofía*, vol. 5, n 2, 352-382. Vitória; Brito Martins, M. M. (2016). “A *Habilitationsschrift* de Heidegger: As Categorias e a doutrina da significação em Duns Escoto”. *Sofía*, vol. 5, n 2, 383-409. Vitória; Ferradin, J. (2016). “O aspecto teológico-religioso na construção do pensamento inicial de Heidegger”. *Sofía*, vol. 5, n 2, 291-301. Vitória; Pérez-Estévez, A. (2008). “De Duns Escoto a Martin Heidegger”. *Veritas*, vol. 53, n 3, 74-90. Porto Alegre; Mantas España, P. (2012). “La ‘conclusión’ de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y comentario”. *Cauriensia*, vol. VII. 451-474; Mantas España, P. (2011). “Introducción a *lebendiger Geist* en el Duns Escoto de Martin Heidegger”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, n° 18, 151-163; González Ginocchio, D. (2013). “Sobre el (limitado) escotismo de Heidegger en *Ser y tiempo*”. *Tópicos*, 44, 83-114. México; Beuchot, M. (2009). “Heidegger y la Edad Media. Su lectura de Duns Escoto”. En Yáñez Vilalta, A. y Guerra Tejada, R. (comps.). *Martin Heidegger: Caminos*. (15-22). Cuernavaca: Centro Regional de Investigadores Multidisciplinarios-UNAM; Berciano Villalibre, M. (1994). “Duns Escoto en la interpretación de Martin Heidegger”. *Naturaleza y gracia* 40, 297-317. Cabe señalar que en quienes ha despertado especial interés esta tarea teórica en concreto es en medievalistas y escotistas, ya que lo que se proponen éstos con estos estudios es destacar la vigencia del filosofar medieval en la actualidad o en la filosofía europea del siglo XX, además de mostrar el carácter constituyente o medular de la filosofía medieval o, mínimamente, su influjo. La revista académica *Sofía*, particularmente, a 100 años de la publicación de la tesis de habilitación (*Habilitationsschrift*) de Martin Heidegger -su primer libro- dedicó un volumen entero a la tarea de dilucidar específicamente la relación entre el filosofar heideggeriano y la filosofía de Juan Duns Escoto o para reflexionar sobre la reseñada obra.

² Cf. Heidegger, M. (1978). *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (GA 1). Frankfurt am Main: V. Klostermann Verlag, pp. 189-411. Para habilitarse, Heidegger decidió hacer una tesis sobre la filosofía de Duns Escoto. En esta elaboración, como veremos, se le cuela un texto apócrifo -la *gramaticaspeculativa* de Thomas de Erfurt-, que, en su momento, se pensaba como escotista o de la

La fijación de la noción heideggeriana de libertad (*Freiheit*) supondrá el desarrollo previo de un conjunto de elementos teóricos de la Analítica del *Dasein* vinculados directamente con la cuestión. Nos será ineludible la exposición de la idea de *Dasein* como *Existenz*³ -con la que Heidegger inaugura la Analítica del *Dasein* y que le ha valido que le achaquen el mote de existencialista ateo⁴-, puesto que este modo de ser, así como el existencial *Verstehen* (comprender)⁵, tienen un vínculo estrecho con la noción heideggeriana de posibilidad (*Möglichkeit*), siendo este último concepto condición *sine qua non* para que podamos hablar de libertad (*Freiheit*). En otras palabras, no hay libertad sin posibilidad.

Además, nos será imprescindible el desarrollo de la idea heideggeriana de *Dasein* como *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo)⁶, puesto que, en este existencial, se encuentra implicado el elemento estructural *In-Sein* (estar-siendo-en), donde, según la reinterpretación de la Analítica del *Dasein* que efectúa Adrián Bertorello, aparece el existencial *Erschlossenheit* en tanto principio organizador de todas las estructuras esenciales del *Dasein*⁷. Además, como la cuestión de la libertad se presenta de diversas

autoría de denominado Doctor Sutil. La obra es escrita en 1915, publicada en 1916 como su primer libro y, como bien destacan los especialistas, pone en relación a Heidegger con el pensamiento escotista, lo que explica el influjo posterior en *Sein und Zeit*. Cf. McGrath, S. J. (2016). *op. cit.*, p. 427.

³ Para no confundir el sentido del vocablo *Existenz* en *Sein und Zeit* con la idea de existencia como *existentia*, es decir, como presencia o *Vorhandenheit/Vorhandensein*, dejaremos el término sin traducción a lo largo de este trabajo.

⁴ En *El existencialismo es un humanismo*, el filósofo francés Jean-Paul Sartre efectuará una clasificación de los existencialismos y destacará que corresponde ubicar a Heidegger entre los existencialistas ateos. Cf. Sartre, J.-P. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, p. 27. Más adelante abordaremos específicamente la cuestión.

⁵ Como se verá, en el comprender (*Verstehen*) reside existencialmente el poder-ser proyectivo. Cf. Heidegger, M. (2014). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp.160-166; Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, pp. 142-148. Además, al igual que la disposición afectiva, el comprender será elaborado en el contexto del existencial *In-Sein* (estar-siendo-en) del carácter de ser *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo) como el otro modo de ser de la apertura (*Erschlossenheit*).

⁶ Para traducir este vocablo al castellano, en particular, utilizaremos la traducción que al respecto efectúa el traductor español Jaime Aspiunza, puesto que destaca el modo en el que Heidegger piensa al *Dasein*, es decir, en términos situados, por contraposición a la traducción gaosiana como “ser en el mundo”. El *Dasein* no simplemente es, sino que también está, es su *Da* (ahí). Obvio, el sentido heideggeriano de estar no es el mismo que está presente en la filosofía indígena de Rodolfo Kusch. Además, siguiendo también en este sentido a Jaime Aspiunza, para Heidegger, lo más importante es lo temporal del *Da* (ahí). Cf. Heidegger, M. (2007). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, p. 316.

⁷ Adrián Bertorello tiene la hipótesis de que el principio organizador de los rasgos del *Dasein* es el existencial *Erschlossenheit* (apertura). Cfr. Bertorello, A. (2011). “La estructura semántica del *dasein* en *Sein und Zeit* de M. Heidegger”. *Horizontes filosóficos: Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales, Vol. 1, Núm. 1*. Neuquén: Centro de estudios en filosofía de las ciencias y hermenéutica filosófica del Comahue-Facultad de Humanidades-Universidad Nacional del Comahue, p. 112. Ahora bien, nosotros, en base a la lectura de *Sein und Zeit*, observamos que más bien el elemento articulador de la totalidad de los existenciales del *Dasein* y que, por ende, hace a la unidad del ser del *Dasein* es la estructura esencial *Sorge* (cuidado), en primer término y luego, la muerte (*Tod*). Sin embargo, por la

maneras según el *Dasein* se encuentre gobernado por el uno (*das Man*), angustiado o resuelto (*entschlossen*), nos será imperioso el despliegue de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) como modo de la apertura⁸, puesto que en este existenciarío se encuentra presente la forma de ser que precipita la caída del *Dasein* (*Verfallen*)⁹. Además, siendo la angustia (*Angst*) una disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*) -donde la cuestión de la libertad se presenta de un modo distinto respecto de estado-de-caído (*Verfallenheit*)-, nos obliga a exponer previamente el tema de la disposición afectiva.

La elaboración del carácter de ser *Sorge* (cuidado) también nos será fundamental. En principio, porque este existenciarío es presentado en diferentes interpretaciones o reinterpretación de la Analítica del *Dasein* como una estructura esencial articuladora de la totalidad existenciaríos y por ende, como una manera de ser central¹⁰. Además, porque Heidegger dirá que la voluntad (*Wille*) o el deseo (*Wunsch*) están fundados en el cuidado (*Sorge*), estando aquellas cuestiones íntimamente ligadas con la libertad (*Freiheit*). Ahora bien, luego de toda esta exposición nos abocaremos a abordar, específicamente, el concepto heideggeriano de libertad (*Freiheit*) reuniendo los elementos teóricos anteriormente expuestos, que -como bien dijimos- se encuentran estrechamente vinculados. Esto nos obligará a exponer los tres momentos en los que aparecerá el estado-de-caído (*Verfallenheit*) en la Sección Primera de la Primera Parte

profundidad del abordaje de Bertorello y por constituirse patentemente en una interpretación novedosa de la Analítica, es que expondremos el elemento estructural *Erschlossenheit* (apertura) en el contexto de esta tesis.

⁸ La temática de la disposición afectiva también será elaborada en el marco del existenciarío *In-sein* (estar-siendo-en) de la estructura *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo).

⁹ Sobre esta cuestión, específicamente, Heidegger profundizará en el § 38 de *Sein und Zeit*. Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 195-200/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, pp. 175-180.

¹⁰ Como expusimos anteriormente, en la opinión de Bertorello esta centralidad no la tendría ni el cuidado (*Sorge*), ni la muerte (*Tod*), sino la apertura (*Erschlossenheit*) y por ello, es que resulta fundamental exponer el asunto.

de *Sein und Zeit*¹¹. Lo mismo ocurrirá con la temática de la muerte (*Tod*) en estrecha vinculación con la angustia y ambos modos fundamentales de ser¹².

Ahora bien, en el capítulo primero de esta tesis, efectuaremos una caracterización de la filosofía heideggeriana, determinaremos por qué no corresponde calificar a Heidegger como un filósofo existencialista ateo, realizaremos una somera periodización de la obra heideggeriana y especificaremos la relación existente entre Heidegger y Juan Duns Escoto. Además, en el capítulo segundo, explicaremos cómo Heidegger llega a la publicación de *Sein und Zeit* -que será la obra que casi exclusivamente abordaremos en el contexto de este escrito- y efectuaremos -entre otras cuestiones- una caracterización de *Sein und Zeit* y de la Analítica del *Dasein*. En el capítulo III, por otra parte, expondremos los siguientes elementos estructurales con los que la cuestión de la libertad (*Freiheit*) está estrechamente enlazada: *Existenz*, *Jemeinigkeit*, *In-der-Welt-sein* [*Welt*, *In-Sein* (*Erschlossenheit* y sus modos)] y *Sorge*. En el capítulo IV -y último de esta tesis-, recogiendo todo aquello que ha sido expuesto anteriormente -sobre todo, lo del capítulo III-, nos abocaremos a especificar el concepto de libertad de la Analítica del *Dasein* y a determinar el peso del escotismo en esa elaboración.

¹¹ La impropiedad (*Uneigentlichkeit*) será elaborada en -por lo menos- tres oportunidades en el contexto de la Primera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*. En primer lugar, en el marco del existencial *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo), cuando Heidegger responda a la pregunta por el quien del *Dasein* en su cotidianidad. Luego, en el modo en el que el *Dasein* es cotidianamente su ahí (*Da*) en el contexto del carácter de ser estar-siendo-en (*In-Sein*). Y, por último, en el capítulo y párrafos destinados al elemento estructural *Sorge* (cuidado), donde Heidegger abordará específicamente la cuestión del querer en el contexto de este modo fundamental de ser -la caída (*Verfallen*)-. La primera, pero sobre todo, la tercera serán decisivas para dilucidar el tema de la libertad (*Freiheit*) en el estado-de-caído (*Verfallenheit*).

¹² La cuestión de la muerte (*Tod*), como se verá, tiene una estrecha vinculación, sobre todo, con la angustia (*Angst*) y la resolución (*Entschlossenheit*) del *Dasein*, aunque no se puede negar que también aparece en el modo de ser donde el *Dasein* se encuentra dirigido por el uno (*das Man*).

CAPÍTULO I

I.1. Caracterización sucinta de la filosofía heideggeriana

No cabe dudas de que la reflexión que efectúa Martin Heidegger en *Sein und Zeit*, en particular, y en el resto de su obra, en general, tiene importantísimos méritos: en primer lugar, la serie de cuestionamientos a los conceptos de realidad (*Realität*), sustancia (*Substanzen*), sustancialidad (*Substantialität*), de cosa (*Ding*) o coseidad (*Dinglichkeit*) que Heidegger efectuará en reiteradas oportunidades a lo largo de su obra desde, por lo menos, *Sein und Zeit*. En segundo lugar, la crítica y superación de la idea de ser humano como sujeto (*Subjekt*), que para Heidegger proviene ya de Aristóteles, y a la noción de ser humano como ente sin mundo, que también es adjudicada al filosofar griego. En tercer lugar, la compleja noción de comprensión (*Verständnis*) que renovará el abordaje del asunto en la tradición filosófica europea. Todo esto y mucho más le van a significar que su filosofar se erija en una de las producciones teóricas más importantes del siglo XX y podría decirse -sin duda- de la historia de la filosofía europea. La figura de Heidegger pondrá a las Universidades de Marburgo y Friburgo -universidades de la periferia y que no se encuentran ubicadas en la capital del país- en la centralidad filosófica. Ni Foucault, ni Bourdieu, ni Sartre van a poder eludir su formación en el contexto del heideggerianismo -por nombrar solo algunos- y ello se debe a la radicalidad de la crítica heideggeriana, que afortunadamente no se detiene en una mera objeción y a ello creo que se debe su grandeza.

Como bien apunta Rubén Dri (2009: 55), una de las características distintivas del filosofar heideggeriano radicará en la utilización sistemática del origen idiomático de las palabras como recurso para iniciar la reflexión filosófica. En otras palabras, la etimología será muchas veces el punto de partida desde el cual Heidegger iniciará su labor teórica. Además, constantemente se observará que Heidegger recurre a esta herramienta para resolver problemáticas que plantea a lo largo de la obra, por ejemplo,

cuando destaca que los griegos tenían un término adecuado para “cosas”: la palabra *πραγματα*¹³ (*pragmata*), que abordaremos más adelante -más precisamente en el capítulo III-. Cabe recalcar, en este sentido, que para Heidegger es posible encontrar el sentido originario de las palabras siendo esa la acepción que debe primar en el uso de los vocablos. El sentido “originario”¹⁴ tiene que tener, para Heidegger, primacía sobre el sentido posteriormente constituido¹⁵.

I.2 ¿Por qué la filosofía heideggeriana no es un existencialismo¹⁶?

En *El existencialismo es un humanismo*, Sartre caracteriza a Heidegger como un filósofo existencialista ateo¹⁷. Según nuestro parecer, esta caracterización -que, al igual que Heidegger, juzgamos errónea- se debe a una serie de razones. En principio, a que Heidegger conciba a *Existenz* como un modo fundamental de ser del *Dasein*. En segundo lugar, al hecho de que los planes editorial y filosófico de *Sein und Zeit* no hayan sido concluidos. Esto precipita a que la Analítica del *Dasein* sea lo que casi exclusivamente se aborde en *Sein und Zeit*. En otras palabras, se concibe a *Sein und Zeit*, fundamentalmente, como una reflexión sobre el ser del ente humano, soslayando sus propósitos ontológico-fundamentales (2014: 148/1967: 131). Y, por último, el hecho de que Sartre no repare en el horizonte último del plan filosófico que Martin Heidegger diagrama en *Sein und Zeit*, que claramente da la pauta de que no son propósitos existencialistas los que rigen el trabajo teórico heideggeriano.

Ahora bien, ¿Cuál es el argumento que utiliza Heidegger para deslegitimar la posición sartreana? Heidegger va a decir que la Analítica del *Dasein* no es una reflexión de tipo óptica, sino más bien, una producción teórica que apunta a poner de manifiesto el ser del ente humano. Por esta razón, Heidegger no puede ser concebido como un filósofo existencialista. Su reflexión está en miras de patentizar la diferencia ontológica, no limitándose meramente al plano de lo óptico. Además, como bien dijimos anteriormente, su reflexión tiene propósitos ontológico-fundamentales y no

¹³ Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 81/ Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 68.

¹⁴ Colocamos entre comillas la palabra originario como consecuencia de que coincidamos con la posición teórica que sostiene que es casi imposible la tarea de determinar el sentido originario de las palabras, en caso de que tal sentido existiese.

¹⁵ No concordamos con la reducción heideggeriana del sentido de las palabras a su origen idiomático, negando todo el transcurrir histórico que hizo que mutase su connotación.

¹⁶ Para profundizar la discusión acerca de si la filosofía heideggeriana, *Sein und Zeit* o la Analítica del *Dasein* son expresión de un existencialismo ateo, como sostiene Sartre, los redirijo a las siguientes reflexiones sobre el asunto que efectúa Ángel Xolocotzi Yáñez. Cf. Xolocotzi Yáñez, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdez, pp. 17-20.

¹⁷ Cf. Sartre, J-P. (2007). *op. cit.*, p. 27.

existencialistas. No se detiene, por ende, en una Analítica del *Dasein*, aun cuando este sea el camino para dilucidar la cuestión del ser en general. La reflexión sobre el ser del ente del que pregunta, apunta a desplegar el horizonte para la resolución de la pregunta por el ser en general. La posterior transición de Heidegger hacia otro filosofar -el del *Ereignis*¹⁸- muestra que sus metas teóricas no son existencialistas. Tal vez, la publicación de las restantes partes de *Sein und Zeit* y, por ende, la culminación de su proyecto filosófico hubiese patentizado estos objetivos ontológico-fundamentales de su reflexión, pero no ha sucedido así. Además, la Analítica del *Dasein* ensaya también reflexiones que no se centran específicamente en el *Dasein*, aunque están vinculados con él, claro. Por ejemplo, su reflexión sobre el mundo (*Welt*) y el ser de los entes intramundanos.

Brief über den Humanismus (Carta sobre el humanismo) será el texto, en particular, donde Heidegger deslizará a su filosofía y a la teorización de *Sein und Zeit* o la Analítica del *Dasein* de cualquier interpretación existencialista¹⁹. También, caracterizará al existencialismo sartreano como metafísica (*Metaphysik*) (2013: 39/1976a: 328).

I.3. Breve periodización de la obra heideggeriana

Esta sucinta periodización de la obra de Martin Heidegger se va a efectuar en base a un artículo escrito por Ángel Xolocotzi Yáñez, donde destaca -siguiendo a Carl-Friedrich Gethmann- dos posibles interpretaciones de la obra heideggeriana: una evolucionista²⁰ y la otra pluralista²¹ (2005: 733). Nosotros optaremos por esta última -es decir, la pluralista-, que divide -como veremos- la elaboración heideggeriana en tres partes.

¹⁸ Según los especialistas, la segunda gran obra de Martin Heidegger después de *Sein und Zeit* es *Beiträge zur philosophie (Vom Ereignis)* [Aportes a la filosofía (Acerca del evento)]. Cf. Heidegger, M. (1994). *Beiträge zur philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Frankfurt am Main: V. Klostermann/Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*. Buenos Aires: Ed. Biblós. En esta obra el concepto pivote será el de *Ereignis*.

¹⁹ Cf. Heidegger, M. (2013). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial/Heidegger, M. (1976). *Brief über den Humanismus* (GA 9). Frankfurt am Main: V. Klostermann.

²⁰ Los representantes de la interpretación evolucionista de los escritos de Martin Heidegger son Hans-Georg Gadamer y Günter Figal. Gadamer entiende que el pensar onto-histórico es un regreso (*Rückkehr*) a las primeras lecciones, después de la desviación acaecida en *Sein und Zeit* (1927). Esto es lo que Xolocotzi caracteriza como evolucionismo descendente. Cf. Xolocotzi, Yáñez, Á. (2005). "Fundamento, esencia y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger". *ENDOXA: Series Filosóficas*, n.º 20. UNED: Madrid, pp. 733-734.

²¹ Otto Pöggeler y Theodore Kisiel encarnan esta segunda visión de la teorización heideggeriana. Cf. Xolocotzi Yáñez, A. (2005). *loc. cit.*, p. 734.

Según la interpretación pluralista de la obra heideggeriana, se pueden distinguir tres periodos: un periodo de formación de una filosofía propia, donde se comienzan a avizorar rupturas sustantivas con las tradiciones teóricas en las que Martin Heidegger se ha formado y que alimentan su trabajo teórico, que se prolonga hasta 1927; un periodo de producción teórica, donde claramente ya se ha prefigurado la filosofía heideggeriana, que se inaugura con *Sein und Zeit* y donde la Analítica del *Dasein* es central; finalmente, un periodo que se encargará de resolver estrictamente la cuestión del ser y que se conoce entre los heideggerianismos o estudiosos de la filosofía de Martin Heidegger como trabajo teórico con posterioridad a la *Kehre* o vuelta. Esta transición teórica radica en comenzar a reflexionar estrictamente sobre el ser, dejando atrás la Analítica del *Dasein* como reflexión estricta sobre el ser del ente humano. Ahora bien, este periodo se divide, a su vez, en dos momentos: un momento en donde la producción teórica heideggeriana muestra un, por momentos, difuso y a veces más encendido compromiso teórico con el nazismo, que desde nuestra perspectiva -y asumiendo la de Philippe Lacoue-Labarthe²²-, se prolongará hasta 1945, y un periodo en el cual ese compromiso ya no estará presente. En esta tesis, en particular, nos concentraremos en abordar específicamente *Sein und Zeit*, como ya quedó claramente expuesto en la introducción.

I.4. Heidegger y Juan Duns Escoto

La relación entre Heidegger y Juan Duns Escoto es de larga data. Ésta arranca con su tesis de habilitación (*Habilitationsschrift*) sobre Duns Escoto y la *Grammaticaspeculativa* de Thomas de Erfurt. Este último texto, en su momento -hasta que Martin Grabmann encontró a su verdadero autor en 1922 (Mantas España, 2012: 453)- era concebido como un texto escotista. En otras palabras, Heidegger pretendía habilitarse con una tesis que exclusivamente abordase el pensamiento escotista. Sin embargo, termina colándosele un texto apócrifo, que, como bien destaca María Manuela Brito Martins -citando a Olivier Boulnois-, ocupa un lugar más bien reducido, concentrándose fundamentalmente en la segunda parte del trabajo, más precisamente, en el último capítulo (2016: 387). Por lo tanto, gran parte del trabajo se hace a partir de la obra de Duns Escoto y no de Thomas de Erfurt y por ello, el desinterés de los intérpretes fundado en la idea de que la tesis se basa esencialmente en un texto erróneo

²² Cf. Lacoue-Labarthe, P. (2008). "Presentación". En Heidegger, M. *La pobreza*. (9-83). Buenos Aires: Amorrortu.

-el de Thomas de Erfurt- es completamente falto de fundamento (Brito Martins, 2016: 387). El escrito de habitación de Martin Heidegger lleva el siguiente título: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto)*²³, será escrita en 1915 y publicada en 1916 como su primer libro. Según el escotista Pérez-Estévez, Heidegger utiliza los siguientes textos del Doctor Sutil para elaborar su tesis: *Quaestiones super Libros Metaphysicorum, Opus Oxoniense (Ordinatio), Quodlibeta, Quaestiones in Libros Praedicamentorum, Reportata Parisiensia, Quaestiones in Libros Elenchorum*, lo que, en la óptica de este mismo autor, muestra que es un profundo conocedor de los temas escotistas que aborda -el problema lógico-ontológico de las categorías y el de la significación- (2008: 75). Quien mueve a Heidegger a escribir su tesis sobre filosofía medieval es Arthur Schneider y, además, es quien le ayudó a conseguir una beca de una fundación administrada por el capítulo de la catedral de Friburgo, creada esta última por los hermanos Constantino y Olga Schänzler y consagrada a la filosofía de Tomas de Aquino (Berciano Villalibre, 1994: 297). A pesar de esto, es decir, de que la fundación que le otorgaba la beca se consagraba al tomismo, Heidegger decide, por influjo del profesor de historia Heinrich Finke (*Ibidem*) escribir su tesis sobre Duns Escoto. Este profesor, al igual que Arthur Schneider, pretendía que Heidegger ocupase una cátedra -en el caso particular de Schneider, una de filosofía cristiana-. Por esta razón, el texto es leído muchas veces como una obra oportunista²⁴ o de ocasión, lo que también suscitó cierto desinterés o preconcepción en los intérpretes de la obra de Martin Heidegger y en escotistas o estudiosos de la filosofía medieval (Brito Martins, 2016: 386). Esto último, de igual modo, en la óptica de María Manuela Brito Martins, es totalmente injustificado. Para ella, las circunstancias históricas y existenciales marcan la orientación filosófica de la elaboración teórica heideggeriana, resultando la lectura oportunista demasiado simplista (Brito Martins, 2016: 391). Su maestro perteneciente a la escuela neokantiana, *Doktorvater* Heinrich Rickert, será quien dirija la tesis finalmente, aun cuando Heinrich Finke haya sido quien inicio la dirección.

Como bien destaca Sean McGrath, la tesis de habilitación heideggeriana no pretendía determinar precisamente aquello que cada autor decía acerca de un asunto, sino concentrarse en el tema propio, partiendo de la base de que lo tratado en los textos

²³ Cf. Heidegger, M. (1978). *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (GA 1). Frankfurt am Main: V. Klostermann, pp. 189-411.

²⁴ Esta es la posición asumida por un biógrafo importante de Martin Heidegger llamado Hugo Ott según María Manuela Brito Martins. Cf. Brito Martins, M. M. (2016). *op. cit.*, p. 386.

se muestra al intérprete de nuestra época de un modo distinto de cómo podría aparecerse en el siglo XIV (2016: 429). Heidegger, por ende, para este autor, es consciente del peso de la historia en la tarea interpretativa. Por esta razón, es que la tesis de habilitación heideggeriana, para este mismo autor, no es un sólido trabajo de filosofía medieval (McGrath, 2016: 427) y es la primera de muchas interpretaciones “violentas”²⁵ de la tradición (McGrath, 2016: 428).

Por otra parte, según Kisiel, en la tesis de habilitación ya se encuentran elementos teóricos propios de una hermenéutica de la facticidad²⁶ (1995: 25). Además, este mismo autor llegará a la conclusión -basándose en los mismos dichos de Rickert²⁷-, que el trabajo sobre Escoto -y el pseudo-Escoto- tiene influjos de las posiciones neokantianas de Emil Lask²⁸ (*Ibidem*).

En el texto mismo de la tesis, Heidegger va a explicitar una de las razones por las cuales eligió a la filosofía de Juan Duns Escoto para habilitarse. Dice Heidegger:

Él [Duns Escoto] tiene una de las más grandes y sutiles proximidades (haecceitas) a la vida real, con respecto a los escolásticos anteriores, encontró su diversidad y posibilidad de tensión. (1978: 203)²⁹

Por lo tanto, en la noción escotista de *haecceitas*, Heidegger observa una serie de virtudes que diferencia a Escoto de los escolásticos anteriores a él. Más adelante -más precisamente en el capítulo III-, cuando abordemos el existencial *jemeinigkeit*, profundizaremos sobre este asunto.

Existen, por lo menos, otros dos motivos por los cuales Heidegger elige a Duns Escoto para habilitarse. Uno coyuntural y estrechamente vinculado con las plazas en cátedras ofrecidas tanto por Heinrich Finke, como por Arthur Schneider y otro teórico. Recordemos que Heidegger se había educado en neokantismos³⁰ de cuño historicista o

²⁵ McGrath utiliza este vocablo -entre comillas, cabe aclarar- para calificar la relación de Heidegger con la tradición filosófica europea porque Heidegger siempre se caracterizó por no sujetarse a interpretar de forma adecuada los textos. A cada momento tuvo más en miras desarrollar su propia filosofía, que interpretar correctamente a las obras filosóficas que comparecen en su labor teórica. Además, en *Sein und Zeit*, Heidegger caracterizará su análisis existencial como violento (*Gewaltsamkeit*), por su ruptura brusca con la tendencia al encubrimiento (*Verdeckungstendenz*) de los fenómenos. Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 339/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 311.

²⁶ Esta hermenéutica de la facticidad aparecerá elaborada en los seminarios, lecciones y conferencias dictadas por Heidegger en la Universidad de Friburgo, mientras este era asistente personal de Husserl (1919-1923).

²⁷ En el reporte final del escrito de habilitación, Rickert destacará este influjo.

²⁸ Emil Lask es un filósofo neokantiano que, junto con Heidegger, se había formado bajo la dirección de Heinrich Rickert. Por lo tanto, era el compañero de formación de Heidegger en el contexto de la filosofía neokantiana.

²⁹ La aclaración entre corchetes me pertenece.

³⁰ Según Bernardo Aibinder, el neokantismo, en todas sus variantes -es decir, logicista, psicologista o fisiologista-, ejercía una hegemonía absoluta en la filosofía académica alemana hasta -al menos- la década

que, mínimamente, presentaban ribetes historicistas y por ello, encontraba en la noción escotista de *haecceitas* una conceptualización por demás afín a los modos de neokantismo en los que se había formado³¹.

Este primer vínculo de Heidegger con la filosofía escotista, según los especialistas, va a significar el influjo posterior del escotismo en la reflexión filosófica heideggeriana y particularmente, en su Analítica del *Dasein* de *Sein und Zeit*. El vínculo entre la Analítica del *Dasein* y Duns Escoto nosotros lo encontramos, siguiendo el estado del arte, en las nociones heideggerianas de *Existenz*, *Jemeinigkeit*, *Möglichkeit* (posibilidad), *Freiheit* (libertad) y *Verstehen* (comprender)³², aun cuando Heidegger haya citado a Duns Escoto en contadas oportunidades³³. Como bien dijimos anteriormente, en esta tesis nos concentraremos, sobre todo, en el concepto de libertad.

de 1910. Cf. Ainbinder, B. (2011). “Introducción. De la filosofía trascendental a la ontología fundamental”. En Ainbinder, B. (Ed.). *Studia heideggeriana*, v. I. Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, p. 12.

³¹ Sobre esta temática profundizaremos en el capítulo III de esta tesis, una vez que elaboremos el existenciario *Jemeinigkeit*.

³² El influjo del escotismo en la noción heideggeriana de comprender de *Sein und Zeit* es abordado específicamente por González Ginocchio. Nosotros, en esta tesis, particularmente, no elaboraremos la cuestión. Cf. González Ginocchio, D. (2013). “Sobre el (limitado) escotismo de Heidegger en *Ser y tiempo*”. *Tópicos*, 44, 83-114. México.

³³ Al inicio de *Sein und Zeit*, cuando Heidegger discorra sobre la tesis propia de la ontología tradicional que sostiene que el ser es el más universal de los conceptos, Heidegger citará al escotismo como una de las expresiones de la ontología medieval, que discutió copiosamente la unidad del ser trascendental frente a la pluralidad de conceptos genéricos supremos con contenido material. Allí destacará, además, que esta tradición, así como el tomismo, no logró resolver el asunto. Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 12/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 3.

CAPITULO II

II.1. Sobre la génesis de *Sein und Zeit*

Como se ha dicho anteriormente, muchos interpretan que, al igual que su tesis de habilitación (*Habilitationsschrift*) sobre Duns Escoto -y el Pseudo-Escoto-, *Sein und Zeit* es una obra de carácter oportunista, ya que fue publicada en la primavera de 1927 en el volumen VIII del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung)* dirigido por su maestro Edmund Husserl, con el propósito de que Heidegger lograra suceder a Hartmann, en primer término, y luego a Husserl en el cargo de profesor titular. Heidegger, antes de *Sein und Zeit* ya era famoso por los seminarios que dictaba³⁴ y que le valieron el mote de maestro de Alemania. Sin embargo, para el Ministro de Asuntos Culturales de Prusia, estas destrezas como profesor no eran suficientes, para que Heidegger pudiera suceder a Nicolai Hartmann en el cargo de profesor titular de la Universidad de Marburgo cuando éste último parte a Colonia. En la óptica del ministro, al curriculum de Heidegger le faltaban producciones filosóficas de peso según hace saber en la carta del 27 de enero de 1926 dirigida a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Marburgo en respuesta a la propuesta del 5 de agosto de 1925. Ante esta situación, Heidegger se pone en tarea de elaborar *Sein und Zeit*, reuniendo los puntos de vista que fue desarrollando y ajustando a lo largo de sus lecciones, seminarios y conferencias desde 1919 (Escudero, 2016a: 42), elaboración teórica que aún no había sido publicada en su totalidad y que

³⁴ La carta del ministro Becker donde se rechaza el nombramiento de Heidegger como profesor titular de la Universidad de Marburgo en la plaza que dejaba vacante Hartmann, destaca los resultados de la enseñanza del filósofo alemán. Cf. Escudero, J. A. (2016a). *op. cit.*, p 30. Esto muestra el renombre que Martin Heidegger había alcanzado a base sólo de su tarea como docente antes de *Sein und Zeit*. Heidegger desde 1919 hasta 1923 trabajará como asistente de Husserl en la Universidad de Friburgo y, desde 1923 hasta 1928, como Profesor Titular *ad personam* en la Universidad de Marburgo. Luego, se desempeñará en la Universidad de Friburgo como profesor titular reemplazando al jubilado Edmund Husserl hasta llegar a ser rector de esa universidad, desde 1933 hasta la primavera de 1934 -obviamente, en el contexto del gobierno nacionalsocialista-.

poco a poco está siendo editada en el contexto de su *Gesamtausgabe* (GA). El 1 de abril de 1926 se inicia el proceso de impresión de la obra, lo que autoriza a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Marburgo a enviar nuevamente la petición de nombramiento, la cual es rechazada nuevamente (Escudero, 2016a: 31). A pesar de esto, Heidegger seguirá revisando el manuscrito y, en diciembre de 1926, al ver que la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit* era insuficiente, decide no publicar (Escudero, 2016a: 31-32). Sin embargo, tras revisar el material en febrero y marzo de 1927, Heidegger decide enviar el texto para su publicación, y en abril de 1927 aparecerá en la revista dirigida por Husserl y en una edición de la editorial Max Neimeyer (Escudero, 2016a: 32). Ante esta situación, el ministerio nombra a Heidegger como profesor titular de la Universidad de Friburgo, en reemplazo del jubilado Husserl, en octubre de 1927 (*Ibidem*).

Notoriamente, *Sein und Zeit*, al igual que su tesis de habilitación (*Habilitationsschrift*), es un texto realizado en razón de una coyuntura. Sin embargo, ello no significa que no se enmarque en el proyecto filosófico que Heidegger ya venía desplegando a lo largo de sus lecciones, seminarios y conferencias como asistente de Husserl en la Universidad de Friburgo y luego como profesor titular *ad personam* en la Universidad de Marburgo, es decir, escribe el texto para ocupar una plaza, pero recogiendo todo aquello que venía produciendo desde por lo menos 1919, una vez que culminó su participación en la Primera Guerra Mundial.

Cabe destacar que Heidegger le dedicará *Sein und Zeit* a su maestro, Edmund Husserl. Sin embargo, en la quinta edición alemana de 1941 y durante todas las ediciones posteriores que se produjeron en el marco del nacionalsocialismo, se va a suprimir esta dedicatoria. Luego, se repuso. Esta situación concreta trajo aparejada un sinnúmero de suspicacias, puesto que Heidegger se había comprometido con el nacionalsocialismo³⁵ y Husserl pertenecía a la religión judía.

³⁵ La cuestión del compromiso de Heidegger con el movimiento nacionalsocialista es una fuente inagotable de polémicas. Algunos sostienen -Dina Picotti, por ejemplo- que ese compromiso se prolongará desde 1933, cuando Heidegger asume el cargo de rector de la Universidad de Friburgo, hasta 1934, cuando presenta su renuncia al rectorado. Además, este compromiso no se haría extensivo a la obra de Martin Heidegger. Cf. Picotti, D. (2010). *Heidegger: una introducción*. Buenos Aires: Ed. Quadrata, p. 144. Otros, en cambio, afirman que el compromiso de Heidegger con el nazismo se prolongará más allá en el tiempo y que una muestra concreta de ello son no sólo el discurso del rectorado (*La autoafirmación de la universidad Alemana/Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*), sino también, la obra *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)* [Reflexiones VII-XI (*Los cuadernos negros 1938-1939*)]. Cf. Heidegger, M. (2017). *Reflexiones VII-XI (Los cuadernos negros 1938-1939)*. Madrid: Trotta/Heidegger, M. (2014). *Überlegungen XII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)* (GA 95). Frankfurt am Main: V. Klostermann. En definitiva, el nazismo de Heidegger penetraría directamente en las obras

II.2. Caracterización de *Sein und Zeit*

Sein und Zeit es un texto escrito con premura³⁶ y que recoge ocho años de elaboración teórica. En general, cada uno de los problemas que Heidegger plantea lo efectúa desde un profundo nivel de complejidad³⁷. De ahí uno de los inconvenientes para poder interpretar el escrito. Además, se caracteriza por tener una serie innumerable de neologismos, que dificulta la lectura hasta para los alemanes nativos. Según Dreyfus y Wrathall -y siguiendo en este sentido, la misma argumentación de Heidegger en *Prolegomena*-, la acuñación de nuevas palabras en *Sein und Zeit* y en las lecciones, conferencias y seminarios dictados antes de la publicación de este último es algo necesario para poder diferenciarse radicalmente de la tradición (2005: 1) y porque, además, la tradición filosófica europea no suministra conceptualizaciones acordes para pensar el ser en general, el mundo, el ser de los entes intramundanos, el ser del *Dasein*³⁸. Si Heidegger utilizase dichos conceptos probablemente permanecería preso de interpretaciones erradas -como ocurrió, en su óptica, con el padre de la fenomenología, Husserl- y por ello es que decide crear nuevos vocablos. De esta manera, Heidegger deja sentado que la acuñación de neologismos no se debe a un capricho (2007: 190/1979: 203)³⁹ -o con un objetivo puesto en desarrollar una terminología propia-, sino que se produce por imperio de los fenómenos investigados.

Por otra parte, la fama de Heidegger en occidente -y hasta podría decirse mundial- se debe fundamentalmente a *Sein und Zeit*. Una de las más grandes obras de Martin Heidegger, de la filosofía europea del siglo XX y de la historia de la filosofía europea. En este texto se produce una renovación de la teoría en torno al ser del ente humano.

producidas en la década del 30' o por lo menos, en algunas de ellas. En general, se deslinda a *Sein und Zeit* del nazismo de Heidegger y hasta se ha llegado a sostener que, para el momento en el que Heidegger escribe la reseñada obra, aun no se hallaba comprometido con el nacionalsocialismo.

³⁶ Esta redacción apresurada de *Sein und Zeit*, según Ángel Xolocotzi, explica muchas de las lagunas u omisiones en el texto, que, afortunadamente, pudieron y pueden ser resueltas gracias a las lecciones, conferencias y seminarios que Heidegger dicta antes de la publicación de *Sein und Zeit* en las universidades de Friburgo y Marburgo y en base a las cuales Heidegger escribe el texto.

³⁷ Esta complejidad, que por momentos se vuelve extrema en *Sein und Zeit*, probablemente se afinque en la complejidad del ser del ente por el que se pregunta. En este caso, el ente humano. De igual modo, en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*), Heidegger aclarará que el concepto ser no es el más simple de los conceptos, como pensó la tradición filosófica europea, siendo, por ende, una conceptualización compleja. Cf. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, p. 368/Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, p. 406. En lo sucesivo, para hacer referencia a esta obra, como es tradición entre los intérpretes de la obra de Martin Heidegger, utilizaremos el vocablo *Prolegomena* en cursiva.

³⁸ Según Heidegger, el lenguaje con el que se contaba por entonces tenía cierta propensión a detenerse en lo ente y vedar, por ende, el acceso a lo ontológico o al ser del ente. Por ello, resultaba fundamental su transformación.

³⁹ Como se verá, lo mismo dirá respecto del reemplazo de las categorías hombre, persona, espíritu, sujeto por *Dasein*. Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 58/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 46.

Momento a momento, en el escrito, Heidegger efectúa una reflexión profunda e innovadora sobre el *Dasein*. *Sein und Zeit* será, en definitiva, la obra filosófica bisagra en la vida de Heidegger -tanto académica, como personal-. Antes de *Sein und Zeit* Heidegger ya había conseguido ganar notoriedad pública gracias a su forma innovadora de encarar los problemas sobre el ser del ente humano, en particular, y sobre otras temáticas también. Sin embargo, con la publicación de este escrito logra posicionarse en occidente y no sólo en Alemania o en las universidades en las que impartía sus lecciones, seminarios y conferencias.

II.2.1. El carácter inconcluso de *Sein und Zeit*

En el § 8 del capítulo II de la Introducción a *Sein und Zeit*⁴⁰, Heidegger expone su plan del tratado -que, como se destaca en el título, quedará inconcluso- que consistirá en dos partes. Una primera, cuya tercera parte titulada “Tiempo y ser” (“*Zeit und Sein*”) nunca será publicada, aun cuando Heidegger dictará una conferencia bajo el mismo título el 31 de enero de 1962 en el *Stadium Generale* de la Universidad de Friburgo dirigido por Eugen Fink, que posteriormente será editada⁴¹. La Segunda Sección que también está compuesta, a su vez, por tres partes⁴² nunca será objeto de publicación. Sobre el apartado dedicado a Kant, en particular -“La doctrina de *Kant* acerca del esquematismo y del tiempo como anticipación del descubrimiento de los problemas de la temporalidad”-, Heidegger dirá que allí se ensaya un investigación más vasta, que la expuesta en *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant y el problema de la metafísica*), que excluye, sin embargo, una interpretación de la *Crítica de la razón pura*, aunque, paradójicamente, la exegesis de esta última obra se haya comenzado a gestar en la redacción del primer apartado de la Segunda Sección de *Sein und Ziet*.

Por diferentes indicios, Jesús Adrián Escudero llega a la conclusión de que Heidegger sí tenía la intención de publicar la última parte de la primera sección (2016a:

⁴⁰ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 49-50/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, pp. 39-40.

⁴¹ Cf. Heidegger, M. (2007). “Tiempo y ser”. En *Filosofía, ciencia y técnica*. Chile: Editorial Universitaria, pp. 287-320/Heidegger, M. (2007). *Zeit und Sein* (GA 14). Frankfurt am Main: V. Klostermann, pp. 3-30.

⁴² Según el plan de la obra, la Segunda Sección estaría compuesta por los siguientes apartados: 1) La doctrina de *Kant* acerca del esquematismo y del tiempo como anticipación del descubrimiento de los problemas de la temporalidad (*Kants Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität*); 2) El fundamento ontológico del “*cogito sum*” de Descartes y la supervivencia de la ontología medieval en los problemas de la “*res cogitans*” (*Das ontologische Fundament des “cogito sum” Descartes’ und die Übernahme der mittelalterlichen Ontologie in die Problematik der “res cogitans”*); 3) El tratado de *Aristóteles* sobre el tiempo como fuente para discriminar la base fenoménica y los límites de la ontología antigua (*Die Abhandlung des Aristoteles über die Zeit als Diskrimen der phänomenalen Basis und der Grenzen der antiken Ontologie*) Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 50/Cf. Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 40.

33), de concluir, en definitiva, su obra. Sin embargo, un tiempo después desistirá de esta decisión, quedando *Sein und Zeit* como un escrito inconcluso. Por su carácter inconcluso, *Sein und Zeit*, se constituyó, fundamentalmente, en una reflexión sobre el ser del ente humano, aun cuando el horizonte final del plan filosófico formulado por Heidegger sea la dilucidación de la pregunta que interroga por el sentido del ser en general⁴³ y aun cuando no toda la obra reseñada se base en teorizar sobre las estructuras esenciales que hacen a la forma de ser del *Dasein*.

II.2.2. El plan filosófico heideggeriano en *Sein und Zeit*

Siguiendo a Jesús Adrián Escudero, el plan filosófico de Heidegger -no ya el plan del tratado, como Heidegger lo llama en el título del § 8- bosquejado en *Sein und Zeit*; consiste en la constitución, en primer término, de ontologías regionales, que contribuyesen a dilucidar la cuestión el ser de los entes de un campo de estudio concreto, para de este modo fundamentar a las ciencias positivas⁴⁴. En segundo término, el desarrollo de una Analítica Existencial del *Dasein*, que investigase el ser de este último o sus estructuras esenciales, que Heidegger llamará existenciales (*Existenzialien*). Esta Analítica del *Dasein* es concebida como el paso previo para la constitución de lo que él llama Ontología Fundamental, momento en el cual su proyecto filosófico estaría acabado. Esta Ontología Fundamental ya no tendría por tarea la indagación del ser del ente que nosotros mismos somos, sino, más bien, del ser en general.

En *Brief über den Humanismus (Carta sobre el humanismo)*, Heidegger destacará las razones por las cuales dejó inconclusos los proyectos editorial y filosófico de *Sein und Zeit*. Dice Heidegger:

Dicha sección [*Zeit und Sein*], la Tercera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit* no se dió a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro [el giro hacia el otro pensar que abandona la subjetividad, el pensar onto-histórico] con un decir de suficiente alcance, ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. (2013: 38/1976a: 328)⁴⁵

⁴³ En el título del § 5 del capítulo II de la Introducción a *Sein und Zeit*, Heidegger destaca que la Analítica del *Dasein* es el paso previo para dilucidar posteriormente la pregunta que interroga por el ser. Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 25/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 15.

⁴⁴ En esto, el plan filosófico heideggeriano diagramado en *Sein und Zeit* se parece al proyecto filosófico de Husserl. En este sentido, ambos consideran a la filosofía como un saber fundamentador. Lo mismo ocurre con Aristóteles.

⁴⁵ Las aclaraciones entre corchetes me pertenecen. En su elaboración teórica inmediatamente posterior a *Sein und Zeit*, Heidegger utilizará el vocablo *Metaphysik* (metafísica) para denominar a las interpretaciones equivocadas del ser. Sin embargo, nosotros, en *Sein und Zeit* -como se verá-, encontramos un momento donde Heidegger adjetivará a la palabra motivo con el concepto metafísico,

Por lo tanto, en la redacción de “*Zeit und Sein*” -la Tercera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*- el pensar (*Denken*) no logró llegar a un decir, que expresase la *Kehre* al pensar del *Ereignis* y por ello, se decidió no entregar el manuscrito a la editorial.

Esta situación -la inconclusión de los proyectos filosófico y editorial de *Sein und Zeit*- significó que Günter Figal⁴⁶ caracterizase al proyecto filosófico de la Ontología Fundamental como un fracaso. Arturo Leyte, un estudioso de la filosofía heideggeriana español, proseguirá esta línea teórica⁴⁷. Ángel Xolocotzi, en su obra *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, cuestionará esta interpretación del proyecto filosófico heideggeriano de *Sein und Zeit*, destacando que, si fue un fracaso, fue uno de los fracasos más importantes de la historia de la filosofía europea.

II.3. Caracterización de la Analítica del *Dasein*

Aun cuando ya hemos efectuado algunos reconocimientos al pasar de los méritos de la Analítica del *Dasein* previamente -particularmente, su crítica y superación de la idea de sujeto (*Subjekt*) y de ente humano sin mundo (*weltlos*)- nos parecía fundamental efectuar una exposición más pormenorizada de la cuestión. La Analítica del *Dasein* constituye un hito en la historia de la filosofía europea y particularmente, en la filosofía europea del siglo XX. Además, tendrá impacto en todo “occidente” y el mundo, ya que muchas de las posiciones teóricas asumidas en el contexto de esa Analítica son claramente universales o se corresponden específicamente con cuestiones que ocurren en “occidente”. No cabe duda de la universalidad de ciertos sectores de la reflexión heideggeriana en torno al ser del ente humano. De hecho, hay sectores de la Analítica del *Dasein* que no se vinculan estrechamente con cuestiones coyunturales de Europa u occidente y que, claramente, son universales.

La fama de Martin Heidegger se debe en gran medida a esta profunda e innovadora forma de reflexionar sobre el ser humano, que, anteriormente, le había hecho ganar notoriedad pública en las universidades en las que impartía sus seminarios, lecciones y conferencias -antes de la publicación de *Sein und Zeit*, obviamente⁴⁸-. Por

para significar exactamente lo mismo a lo que se refiere cuando habla de metafísica en textos posteriores a su obra magna de 1927. Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 69/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 56.

⁴⁶ Una vez Heidegger muerto -en 1976-, Günter Figal lo reemplazará en su cargo en la Universidad de Friburgo.

⁴⁷ Cf. Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.

⁴⁸ Con *Sein und Zeit*, Heidegger no sólo gana notoriedad en Freiburg, Marburg o Berlin, sino en todo “occidente” y el mundo. La primera traducción de este texto fue realizada por José Gaos -un filósofo

ende, gracias a sus reflexiones sobre el ser del ente humano -entre otras reflexiones, pero sobre todo, por estas estas- es que Heidegger brillaba con anterioridad a la publicación del *Sein und Zeit*. Por ende, tanto la Analítica del *Dasein*, como la obra magna de 1927 en sí serán las elaboraciones teóricas bisagras en la carrera académica de Martin Heidegger. Los elementos teóricos de la Analítica del *Dasein* se caracterizaran por contribuir en gran medida a la tradición filosófica, no sólo europea, sino, más bien, universal en la comprensión del fenómeno humano y en significarlo de modo distinto.

En resumidas cuentas, la Analítica del *Dasein* de Martin Heidegger nos ha suministrado elementos teóricos universales para pensar el *Dasein*. De igual manera, Heidegger ha tenido una enorme capacidad para introducir debates urgentes en el campo filosófico, como la cuestión de la ciencia “moderna” y sobre todo, de la técnica “moderna” o las consecuencias de la Modernidad para los seres humanos⁴⁹.

La Analítica del *Dasein* es una crítica radical a ciertas posiciones teóricas provenientes, según Heidegger, de Aristóteles y reproducidas históricamente por la tradición filosófica europea. En principio, la idea de que el ser del *Dasein* consiste en ser una realidad (*Realität*)⁵⁰. Ante este concepto, Heidegger opondrá su noción de *Existenz*, como veremos. En segundo lugar, la tesis de que el *Dasein* no tiene mundo (*Welt*) o de que el mundo es un conjunto de entes, que se le presentan al *Dasein* como cosas (*Dinge*). En tercer lugar, los reparos a la idea de que el *Dasein* tiene la forma de ser de un sujeto (*Subjekt*). Como veremos, el desmontaje de la idea de *Dasein* como sujeto va a provenir de, por lo menos, tres cuestiones: los entes que le hacen frente al *Dasein* en su mundo circundante (*Umwelt*), el carácter constitutivo de la afectividad (*Befindlichkeit*) y el peso específico del comprender (*Verstehen*) atemático o pre-reflexivo.

Ahora bien, la Analítica del *Dasein* en *Sein und Zeit* de Martin Heidegger se caracteriza, a pesar de su radicalidad, por su antropocentrismo. Seguidamente reflexionaremos sobre el asunto.

II.3.1. El antropocentrismo de la Analítica

A pesar de su radicalidad, la Analítica del *Dasein* de *Sein und Zeit* se va a caracterizar por su marcado antropocentrismo, que -entendemos- proseguirá hasta en los

español-, que en el momento de la traducción se encontraba instalado en México por el exilio. Luego, es traducida al japonés, lo que muestra el peso de Heidegger en el mundo.

⁴⁹ Estas serán cuestiones que Heidegger elaborará en el filosofar del *Ereignis* y no propiamente en *Sein und Zeit*.

⁵⁰ Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 341/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 314.

desarrollos teóricos heideggerianos propios del filosofar del *Ereignis*⁵¹. Según hace saber Heidegger en el § 5 de *Sein und Zeit*, el *Dasein* goza de una preeminencia óntico-ontológica (2014: 25/1967: 15). De este modo, establece que el *Dasein* es un ente privilegiado y por ende, asume una posición teórica antropocéntrica, que, por ejemplo, Nietzsche ya había logrado abandonar⁵². En este punto, Heidegger no va a proseguir los senderos fundados por Nietzsche un siglo antes. Por ende, la radicalidad de la crítica heideggeriana -que por esto, cabe señalar, no deja de ser patentemente radical- tendrá sus límites.

Esta situación de privilegio radica en el hecho de que el *Dasein* tenga una comprensión (*Verständnis*) del ser, merced a la cual puede preguntar por el ser. Comprender al ser no significa interpretarlo aleteiológicamente. De hecho, el *Dasein* lo interpreta regularmente como *Realität*. Lo mismo ocurre con su propio ser (Heidegger, 2014: 341/Heidegger, 1967: 314).

Este concepto de ente privilegiado muestra los resabios en la posición teórica heideggeriana de la idea de sujeto moderno y de la noción judeo-cristiana del ser humano como imagen y semejanza de Dios y que, por ende, ocupa un lugar de privilegio en el conjunto de la creación. Aquí se manifiesta la prosecución de Heidegger en las líneas teóricas presentes en la tradición filosófica europea. Sin embargo, nos vemos inclinados a pensar que este antropocentrismo se afianza, fundamentalmente, en el vínculo estrecho que Heidegger estableció desde niño con la tradición judeo-cristiana⁵³.

Según Heidegger, con el pensar del *Ereignis* -que data de principios de la década del 30'- se abandona la subjetividad y, por ende, este antropocentrismo manifiesto de *Sein und Zeit*. Sin embargo, el *Dasein*, en esa historia del ser como acaecer, seguirá

⁵¹ En los textos del filosofar del *Ereignis*, particularmente, Heidegger buscará desmarcarse constantemente de cualquier forma de antropocentrismo. Sus intentos resultarán infructuosos. El *Dasein* seguirá teniendo una posición privilegiada en el pensar onto-histórico o del ser como acaecimiento.

⁵² Cf. Nietzsche, F. (2007). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En *Sobre verdad y mentira*. Buenos Aires: Ed. Miluno, p. 25. En este escrito póstumamente publicado, Nietzsche iguala a los seres humanos con respecto a los animales. La racionalidad es pensada como un instinto que le permite al ser humano sobrevivir en este mundo. En otras palabras, la racionalidad no es pensada como una dote superior, que hace al ser humano no sólo diferente respecto del animal, sino también, superior. En todo caso, la racionalidad es un instinto que diferencia a los seres humanos respecto de los animales, pero no algo que nos hace ser seres superiores. El ser humano es igualado ontológicamente al animal. Además, los animales pueden producir puntos de vistas al igual que los seres humanos. Esta posición teórica en filosofía se conoce como perspectivismo y tendrá un peso específico en la conformación de las filosofías indígenas en América Latina -en particular, en las filosofías amazónicas estudiadas por Eduardo Viveiros de Castro-.

⁵³ Heidegger nació en una familia católica. Además, prácticamente estaba destinado a ser sacerdote. Pero esta formación eclesíastica es abandonada en pos de estudiar teología en la Universidad de Friburgo (1909-1911). Estos estudios también no son concluidos, matriculándose Heidegger en la Facultad de Filosofía. Este trayecto formativo si es culminado. Cf. Ferrandin, J. (2016). *op. cit.*, pp. 292-293.

ocupando una posición de privilegio ya sea como claro del ser o, lo que es lo mismo, lugar de manifestación del ser o como pastor del ser, cuya tarea fundamental es tutelar la verdad del ser⁵⁴. En otras palabras, cabría pensar en qué sentido se produce un abandono de la subjetividad en el filosofar del *Ereignis*. Este abandono de la subjetividad, como bien dejamos aclarado previamente, no había podido ser alcanzado por el pensar (*Denken*) cuando Heidegger se encontraba redactando la Tercera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit* -“*Zeit und Sein*”- y por ello, el texto no fue entregado a la editorial, dejando inconcluso el proyecto de la Ontología Fundamental. De esta manera, *Sein und Zeit* se constituye fundamentalmente en una Analítica del *Dasein* y por ello, las equivocadas interpretaciones existencialistas de la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger. Por ende, cabe discutir si esta visión antropocéntrica no prosigue históricamente prácticamente en toda su obra, incluso en el pensar onto-histórico o del *Ereignis*. La ruptura con el antropocentrismo, por ende, sólo sería aparente.

Expuesto todo lo relativo al carácter antropocéntrico de la Analítica del *Dasein*, nos dirigimos a elaborar la cuestión de la transformación heideggeriana del método husserliano y su fenomenología.

II.4. El método fenomenológico hermenéutico y la fenomenología hermenéutica

En la filosofía heideggeriana -según los especialistas-, se produce un trastocamiento de la fenomenología de Husserl y de su método de conocimiento, constituyéndose así una fenomenología hermenéutica y un método fenomenológico hermenéutico. Esta transfiguración implica un sinnúmero de complejidades que son expuestas por Ramón Rodríguez en su libro *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*⁵⁵. Nosotros nos propondremos exponer este asunto sucintamente y destacando sólo algunas cuestiones.

⁵⁴ En “La pregunta por la técnica” (“*Die Frage nach der Technik*”), por ejemplo, el desocultar del ser sólo acaece con la utilización del aparato técnico por parte de un *Dasein*. En otras palabras, el ser sólo se desoculta como *Gestell* en el uso que hace un *Dasein* de ese artefacto moderno. Cabe aclarar, que el desocultar del aparato técnico propio de la Modernidad es menos originario, que el desocultar operante en las formas técnicas del pasado. Además, la manifestación del ser como *Gestell*, es decir, la esencia (*Wesen*) de la técnica “moderna” implica a la ciencia como un saber decididamente ocultador del ser. Aquí se explicita la tesis de que la ocultación del ser asume en la historia europea radicalizaciones sucesivas hasta culminar en la Modernidad. La Modernidad es pensada por Heidegger como aquel momento histórico en el cual la ocultación del ser asume su forma más radicalizada y que se explicita en diferentes manifestaciones: el arte, la ciencia “moderna”, *das Gestell*, la filosofía -la filosofía de Nietzsche, en particular- y también, en el *Dasein*.

⁵⁵ Cf. Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Ed. Tecnos.

Heidegger, al igual que Husserl, va a partir del mandato fundamental *Zu den Sachen selbst!* (¡a las cosas mismas!), es decir, de este imperativo filosófico, que por ser tal es una actitud buscada y no natural (Rodríguez, 1997: 72). Esta actitud fenomenológica, implica tanto en Husserl, como en Heidegger, dos momentos: uno crítico de ruptura y superación de los prejuicios (*Ibidem*) y el darse o aparecer de las cosas (*Ibidem*). Este último, según Rodríguez, es el momento intuitivo de la actitud fenomenológica (*Ibidem*), sin la cual el proceso no pudiera producirse. Estos momentos, aclara Rodríguez, no se suceden en el tiempo, sino que ocurren simultáneamente (*Ibidem*).

Lo que diferencia a Heidegger y a Husserl en el método fenomenológico de cada quien es el lugar desde donde se efectúa la descripción (Rodríguez, 1997: 73). Para Husserl, la descripción se realiza desde la reflexión, en cambio, para Heidegger, desde la vivencia de la vida fáctica como *Ereignis* (Rodríguez, 1997: 75), es decir, como aquello que se le muestra al fenomenólogo sin ningún viso de teoría, como vivencia originaria. Heidegger juzgaba que la descripción fenomenológica husserliana no había logrado llegar a un darse originario de los fenómenos y va a destacar, además, las limitaciones de la reflexión como lugar desde el que se realiza la investigación fenomenológica. En el decir de Rodríguez, la reflexión es el máximo exponente de la actitud teórica (1997: 76), ante la cual el vivir no puede manifestarse originariamente.

Ahora bien, habiendo expuesto sucintamente la transformación hermenéutica del método fenomenológico de Husserl que efectúa Heidegger, desarrollaré a continuación los sentidos y traducción del vocablo *Dasein*.

II.5. En torno a la categoría *Dasein*: sentidos y traducción

Como bien destaca Jesús Adrián Escudero, la categoría *Dasein* en el lenguaje ordinario -el alemán- y en la tradición filosófica europea, significaba *Existenz* (2016a: 89), pero asumiendo esta última palabra la significación kantiana o aviceniana, es decir, concibiéndola como lo que Heidegger llama *Vorhandenheit/Vorhandensein*⁵⁶. Además, el vocablo era utilizado para hacer referencia a todo ente y no específicamente al ente que nosotros mismos somos, como ocurre en *Sein und Zeit*. Heidegger le cambiará a la palabra tanto su denotación, como su connotación. En particular, servirá para hacer

⁵⁶ Más adelante, cuando abordemos la noción heideggeriana de *Existenz*, veremos que tanto la categoría *Dasein*, como la palabra reseñada en primer término sufrirán transformaciones de sentido en la reflexión heideggeriana, superando la herencia de Christian Wolff. Cf. Escudero, J. A. (2016a). *op. cit.*, p. 89. Dreyfus, en particular, señala que *Dasein* en el lenguaje ordinario significa existencia humana cotidiana, sentido que no se desprende de la exposición de Escudero. Cf. Dreyfus, H. (1991). *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time, division I*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, p. 13.

referencia tanto al ente que nosotros mismos somos⁵⁷, como al ser del ente humano, pero desde un enfoque distinto. Dice Heidegger:

De donde que el término “ser ahí” [*Dasein*], con que designamos este ente, no exprese su “qué es” [*Was-sein*], como mesa, casa, árbol, sino el ser. (2014: 54/1967: 42)⁵⁸.

En definitiva, *Dasein* era *Existenz*, pero en un sentido tradicional y usado para hacer referencia a todo ente. En Heidegger, *Dasein*, cuando hace referencia al ser del ente humano, pierde el sentido tradicional de *Existenz* como *existentia* o *Vorhandenheit/Vorhandensein* -como veremos- y además, es utilizado para denotar tanto al ente que nosotros mismo somos, como al ser del ente humano.

De igual manera, en el contexto del § 10 del capítulo I de la Primera Sección de *Sein und Zeit*⁵⁹, Heidegger destacará que el uso de la categoría *Dasein* no radica en un capricho terminológico, sino, más bien, en la necesidad de dejar de pensar al ser del ente humano como algo comprensible de suyo o ya resuelto por la tradición, que es la posición que precipitan -según Heidegger- los vocablos hombre, espíritu, persona, conciencia, etcétera (2014: 58/1967: 46).

Entre los traductores e intérpretes del filosofar heideggeriano existe una discusión en torno a si corresponde traducir el vocablo *Dasein* como ahí del ser y si corresponde o no pensar al *Dasein* como ahí del ser en el contexto de *Sein und Zeit*. José Gaos, en particular, lo traduce como “ser ahí” mostrando que, aun cuando se pueda descomponer la palabra para hacer referencia, por ejemplo, al *Da* (ahí) del *Dasein* en el contexto de la Analítica, el *Dasein* no puede ser pensado en *Sein und Zeit* como claro del ser, como pretende instalar Heidegger en *Brief über den Humanismus (Carta sobre el humanismo)* (2013: 34)⁶⁰. El traductor chileno de *Sein und Zeit*, por otra parte, -Jorge Eduardo Rivera- deja sin traducción al vocablo *Dasein* y por ende, no sienta posición con su traducción respecto de si debe o no pensarse al *Dasein* en *Sein und Zeit* como ahí del ser, es decir, como claro del ser. Dina Picotti, en cambio, siguiendo la posición heideggeriana en *Brief über den Humanismus (Carta sobre el humanismo)*, destaca que el sentido de la categoría *Dasein* en *Sein und Zeit* es ahí del ser y por ende, el vocablo debe ser traducido de ese modo (2010: 9). Nosotros, específicamente, participamos de la idea de que el sentido del *Dasein* como claro del ser no aparece en *Sein und Zeit* y por

⁵⁷ Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 21/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 11.

⁵⁸ Las comillas pertenecen a la traducción de Jose Gaos. Las aclaraciones entre corchetes son nuestras.

⁵⁹ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 58/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, 46.

⁶⁰ Más adelante, cuando elaboremos la reinterpretación del vocablo *Existenz* de *Sein und Zeit* en *Brief über den Humanismus (Carta sobre el humanismo)* abordaremos específicamente el asunto.

ende, consideramos que la traducción del vocablo como ahí del ser, sencillamente, no corresponde. Esta misma perspectiva será la asumida por Karl Löwith en su libro *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*⁶¹. Además, consideramos -siguiendo en este sentido a Rivera- que la palabra *Dasein* no debe traducirse, aun cuando sí se traduzca cuando se la descomponga en el abordaje teórico por imperio del mismo tratamiento temático.

⁶¹ Cf. Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 178. Posteriormente, nos detendremos más en esta cuestión.

CAPÍTULO III

En el primer párrafo del § 1 correspondiente al capítulo primero de la introducción de *Sein und Zeit*, Heidegger va a destacar que la cuestión del ser tuvo en vilo al filosofar de Platón y Aristóteles⁶² (2014: 11/1967: 2)⁶³. Por ello, no puede decirse que haya estado no descubierta⁶⁴. Sin embargo, ambos filósofos abrevaron a una -en términos de Volpi- reductiva comprensión metafísica del ser como presencia (2012: 69) o lo que Heidegger denominará *Vorhandenheit/Vorhandensein*⁶⁵. De esta manera, entierran la cuestión del ser -lo ya descubierto volvió a quedar encubierto-, pero no de forma total, sino en el sentido de un estar desfigurado, donde lo ya descubierto permanece aún visible (Heidegger, 2014: 46/1967: 36)⁶⁶. Desde este momento, la cuestión del ser quedó enmudecida y hasta sin conciencia de tal situación, siendo una temática comprensible de suyo y que no requiere demás tratamiento. Todo lo ganado por Platón

⁶² Según Enrico Berti -un estudioso de la filosofía aristotélica-, Aristóteles ya tenía presente la diferencia ontológica ser-ente, que atraviesa el filosofar heideggeriano -o por lo menos, una parte importante de él-. Sin embargo, no la tematiza utilizando indistintamente los conceptos ser (*εἶναι/eînai*) y ente (*ὄν/ón*) Cf. Berti, E. (2011). *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires: Ed. Oinos, p. 75.

⁶³ Esto mismo Heidegger lo va a dejar sentado en el apartado f del § 13 del capítulo tercero de la Parte Preparatoria de *Prolegomena*. Cf. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, pp. 163-166/Heidegger, M. (1979). *op. cit.*, pp. 178-182.

⁶⁴ Para ver una clasificación detallada de las formas que puede asumir el encubrimiento de los fenómenos dirigirse al apartado C del § 7 de *Sein und Zeit*. Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 45-49/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, pp. 34-39.

⁶⁵ Esta exegesis, según Heidegger, se patentiza en la noción platónica y aristotélica de *ὄντεια* (*ousía*) y permanecerá presente por el resto de la tradición filosófica europea. Gaos, en particular, traducirá estos vocablos en su propia traducción de *Sein und Zeit* como “ser ante los ojos”. Rivera, en cambio, como estar-ahí o estar-ahí-delante. Además, las sucesivas críticas a las idea de sustancia (*Substanzen*), sustancialidad (*Substantialität*), cosa (*Ding*), coseidad (*Dinglichkeit*) y realidad (*Realität*) en *Sein und Zeit* parecieran estar en sintonía con esta objeción y superación de la idea de ser como *Vorhandenheit/Vorhandensein*. En *Prolegomena*, particularmente, Heidegger va a destacar que sustancialidad significa *Vorhandenheit*. Cabe destacar, que aquella guarda con la sustancia igual relación que la mundanidad (*Weltlichkeit*) con el mundo (*Welt*), aunque estos últimos conceptos, a diferencia de aquellos, sean pensados a la luz de una interpretación del ser radicalmente distinta a la que históricamente se presentó en la historia de la filosofía europea. Cf. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, p. 217/Heidegger, M. (1979). *op. cit.*, p. 232.

⁶⁶ Heidegger caracteriza a este tipo de encubrimiento como el más frecuente y peligroso, puesto que dificulta en gran medida la posibilidad de no incurrir en errores exegéticos. Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 46-47/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 36.

y Aristóteles desde entonces, dice Heidegger, se conservó a través de modificaciones y retoques hasta la misma lógica de Hegel (2014: 11/1967: 2). La pregunta por el ser se consideró como una problemática ya resuelta por la tradición y por ello, el abordaje teórico en el contexto de la filosofía debía iniciarse en este punto de partida. Dice Heidegger en *Prolegomena*:

La cuestión que Platón plantea en el *Sofista*: *τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅπῳταν ὄν φθέγγησθε* (244a) “¿Qué es lo que queréis decir cuando empleáis (la palabra) ‘ser’?”; dicho brevemente: ¿Que significa “ser”? -esa cuestión está ahí tan vivamente planteada... Desde Aristóteles, sin embargo, queda enmudecida y tan enmudecida, por cierto, que ya ni se sabe que esté enmudecida, puesto que en adelante constantemente se trata del ser, con las características y las perspectivas recibidas de los griegos. (2007: 164/1979: 179)⁶⁷

En conclusión, la historia de la filosofía europea posterior a Platón y Aristóteles, incluyendo la fenomenología de Husserl, va a estar signada por una tradición o prejuicio del que hasta no se es consciente y por ello, es casi imposible reelaborarlo⁶⁸. Sobre la fenomenología de Husserl, en particular, Heidegger va a destacar que ésta no es fenomenológica (2007: 163/1979: 178) o que es fenomenológica sólo en apariencia, puesto que tanto el sentido del ser de lo intencional, como el ser de lo ente no es aclarado, ni cuestionado, aun cuando se efectúen divisiones originarias en lo ente (conciencia y realidad) (*Ibidem*). En otras palabras, la fenomenología de Husserl no es fenomenológica porque no parte de las cosas mismas -como reza su método-, sino, más bien, de la tradición fundada en la Antigua Grecia.

Según Heidegger, esta omisión de la pregunta que interroga por el ser y su posterior resolución en la tradición filosófica europea se debe, no a una decisión voluntaria de los filósofos, sino, más bien, a algo que ocurre en la historia del propio *Dasein* de los pueblos europeos, es decir, a nivel de sus estructuras esenciales. Dice, en este sentido, Heidegger:

Ambas omisiones, primero, la de la cuestión acerca del ser en cuanto tal y, segundo, la de la cuestión acerca del ser de lo intencional [esta segunda omisión a la que hace referencia Heidegger es un cuestionamiento que específicamente va dirigido a la fenomenología de Edmund Husserl], no son negligencias casuales de los filósofos, sino que en ellas se manifiesta *la historia de nuestro propio Dasein* -historia entendida no en el sentido de la totalidad de los acontecimientos públicos, sino historia en cuanto *modo de acontecer del propio Dasein*. [El que esta omisión sea posible e impere de ese modo durante miles de años nos hace ver un modo particular de ser del

⁶⁷ La cursiva y las comillas pertenecen al original. En algunos casos -para citar- se reemplazaron comillas dobles por comillas simples.

⁶⁸ La falta de conciencia respecto del peso de esta tradición teórica en la generación de conocimiento filosófico obtura claramente la posibilidad de reelaboración del asunto.

Dasein, cierta tendencia específica hacia el decaimiento] (2007: 164/1979: 179)⁶⁹

Ahora bien, esta interpretación del ser como *ὄνσία* (*ousía*) o, lo que es lo mismo, como *Vorhandenheit/Vorhandensein*, que generaron Platón y Aristóteles y que marcó al resto de la historia de la filosofía europea, según hace saber Heidegger, proviene de la concepción que se tiene del mundo (2014: 32/1967: 22)⁷⁰. En otras palabras, como se representa al mundo, es como se piensa al ser en general. Lo mismo ocurre con el ser del *Dasein*, que preontológicamente es interpretado como uno (*das Man*), estando el *Dasein* en el modo de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) y ontológicamente, siguiendo esta tendencia interpretativa, por el mundo (2014: 146/1967: 130)⁷¹. A su vez, el mundo es pasado por alto, apareciendo en su lugar las cosas (*Dinge*) (Heidegger, 2014: 147/*Ibidem*). En conclusión, tanto el ente que nosotros mismos somos, como el mundo son pasados por alto. En *Prolegomena*, Heidegger va a aclarar que este pasar por alto al ente que nosotros mismos somos se debe a la familiaridad de quien indaga con respecto al ente indagado (2007: 191/1979: 205). En definitiva, como bien dice Heidegger, lo más cercano ónticamente -el ente que nosotros mismos somos- y preontológicamente no extraño⁷² es ontológicamente lo más lejano (2014: 26/1967: 16). El ser del ente humano, en particular, no va a ser interpretado desde sí mismo, sino desde la posición teórica que se tiene respecto del mundo.

Así como ocurre con la omisión de la cuestión del ser en la historia de la filosofía europea posterior a Platón y Aristóteles, este pasar por alto al mundo también tiene que ver con una forma de ser esencial del *Dasein* mismo, como bien deja aclarado

⁶⁹ Las cursivas y la segunda aclaración entre corchetes pertenecen al original. La primera aclaración entre corchetes me pertenece.

⁷⁰ En *Prolegomena*, cuando Heidegger destaque que el concepto ser no es para nada simple, como creía la tradición, señalará que esta interpretación errada del ser proviene tanto de haber caracterizado al ser desde lo ente del mundo, como de haber formalizado el ser del mundo -mundanidad (*Weltlichkeit*)- prescindiendo de toda cosa concreta del mundo. Cf. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, p. 368/Heidegger, M. (1979). *op. cit.*, p. 406.

⁷¹ Esta complejización de la cuestión, planteada en párrafos anteriores más sencillamente, se va a exponer casi al final del § 27. En este párrafo Heidegger se va a encargar de dilucidar la cuestión del cotidiano ser sí mismo (*Selbstsein*) y el uno (*das Man*). Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, 142-147/Heidegger, M. (1967).*op. cit.*, pp. 126-130. Esta elaboración se va a producir en el marco de la respuesta a la pregunta por el quién del *Dasein* en la cotidianidad (*Alltäglichkeit*), el segundo elemento del existencial *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo). Previamente, Heidegger ya había desarrollado todo lo relativo al *Mitsein* (estar-siendo-con), *Mitdasein* (estar-siendo-ahí-con) y *Fürsorge* (solicitud).

⁷² Esta referencia a que el ente que nosotros mismos somos no nos es preontológicamente extraño apunta a señalar que siempre tenemos una comprensión de nuestro propio ser, así como también gozamos de una comprensión del ser en general. Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 203/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 183. En este apartado, Heidegger destacará que el ser, aun cuando no pueda ser apresado en conceptos, nunca es completamente incomprendido.

Heidegger en el § 21 de *Sein und Zeit* (2014: 115/1967: 100). No es algo casual o que simplemente hubiera que resolver (*Ibidem*). Lo mismo ocurre probablemente con la interpretación de ser del *Dasein* a partir del mundo o con la exégesis del ser del ente como *Vorhandenheit/Vorhandensein*.

III.1. La génesis de la interpretación del ser del *Dasein* a partir del mundo

Aun cuando Heidegger, en su elaboración teórica, sea en muchos sentidos deudor de Aristóteles -como bien mostraron las investigaciones emprendidas por Franco Volpi⁷³-, sostendrá que el Estagirita es quien inaugura la interpretación del ser del *Dasein* como *Vorhandenheit/Vorhandensein* con su definición de ser humano como ζῷον λόγον ἔχον (*zōon logon ekhon*). Dice, en este sentido, Heidegger:

La forma del ser ζῷον se comprende aquí en el sentido de *Vorhandensein* y ponerse ahí delante. El λόγος es una dote superior cuya forma de ser permanece tan oscura como la del ente así compuesto. (2014: 60-61/1967: 48)⁷⁴

Esta conceptualización -la de Aristóteles-, según hace saber Heidegger en *Prolegomena*, proviene de experimentar al ser del *Dasein* desde una perspectiva fisiológico-zoológica (2014: 160/1979: 174), que es juzgada por el maestro de Alemania como completamente equivocada.

En el § 10 de *Sein und Zeit*, Heidegger denominará a esta interpretación del *Dasein* como antropología tradicional (*traditionelle Anthropologie*). Esta se iniciará con Aristóteles y proseguirá históricamente gracias a lo que Heidegger llama hilo conductor teológico, consistente en interpretar las posiciones del *Génesis*⁷⁵ a la luz de la definición aristotélica de ser humano. En el curso de la Edad Moderna esta definición -cristiana por cierto- fue desteologizada (Heidegger, 2014: 61/Heidegger, 1967: 49), permaneciendo, por ende, hasta nuestros tiempos completamente irresuelta y olvidada la cuestión del ser del *Dasein*. De esta manera, Heidegger deja en claro que para él casi toda la filosofía europea del pasado ha concebido a la cuestión del ser del ente humano

⁷³ Cf. Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristoteles*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Volpi, F. (1994). "Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?". En Kisiel, Th. Y Buren, J. (eds.). *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*. (195-212). Albany: State University of New York Press; Volpi, F. (1988). "Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote". En Volpi, F. et al. (eds.). *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. (1-44) Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.

⁷⁴ Para citar hemos reemplazado el vocablo "ser ante los ojos" de Gaos por la palabra *Vorhandensein*, que, en el original, se presenta declinada por imperio de la lengua alemana. Heidegger escribe *Vorhandenseins*.

⁷⁵ Heidegger cita la siguiente frase: "*faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem*". Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 61/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 48. Es decir, hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.

como una temática ya resuelta por la tradición y que no merece seguir siendo investigada hasta llegar a una teorización ontológicamente atinente.

Ahora bien, para desmontar esta desfiguración histórica, Heidegger emprende la tarea de sacar a la pregunta por el ser del olvido en la que está sumida y otorgarle una nueva elaboración que no siga los senderos transitados por la tradición filosófica europea. En otras palabras -y como se verá-, él no va a partir, en su labor teórica, de esta interpretación del ser en general como *Vorhandenheit/Vorhandensein* y, consecuentemente, tampoco va a entrañar una exégesis del mismo tipo respecto del mundo, del ser de los entes intramundanos y del ser del *Dasein*⁷⁶. ¿Cómo es que llega a esta interpretación? Como reza el método fenomenológico -en su caso hermenéutico⁷⁷-, parte de las “cosas” mismas en la búsqueda de su ser y no de una tradición de la cual hasta no se es consciente. Haciendo fenomenología en definitiva y experimentando el ser del *Dasein*, pero ya no desde una perspectiva fisiológico-zoológica como la que se manifiesta en la posición teórica aristotélica previamente expuesta. Esto es lo que Heidegger denominará círculo virtuoso en *Sein und Zeit*⁷⁸. En síntesis, la tarea de la analítica del *Dasein* y de la posterior Ontología Fundamental es desocultar aquello que se encuentra velado, en general, por la historia de la filosofía europea desde Platón y Aristóteles. En definitiva, transitar de la verdad, que adecuadamente conoce el ser del ser humano, hacia una verdad como desocultación que, partiendo de las “cosas”⁷⁹ mismas, logra romper con esa interpretación ocultadora o veladora.

La interpretación de la Analítica del *Dasein* no sólo se hará en base a la lectura de *Sein und Zeit* y de los textos de los especialistas, sino que también involucrará a las conferencias, seminarios y lecciones que Martin Heidegger impartió anteriormente en

⁷⁶ Esta cuestión, específicamente, la veremos más adelante cuando señale que uno de los modos fundamentales de ser del *Dasein* es *Existenz* y de los entes intramundanos *Zuhandenheit/Zuhandensein* (ser-a-la-mano). Según la traducción de Gaos “ser a la mano”.

⁷⁷ Los especialistas en la filosofía heideggeriana destacan que Heidegger efectúa una transformación del método fenomenológico husserliano, que lo precipita a desarrollar una fenomenología hermenéutica. Cf. Escudero, J. A. (2016a). *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Vol. I. Barcelona: Ed. Herder, pp. 126-144.

⁷⁸ Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 171/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 153.

⁷⁹ Ponemos la categoría cosa entre comillas porque Heidegger desacordará con la utilización del reseñado vocablo para denominar, en general, a los entes -a todo tipo de ente, que no haya sido objeto de un proceso de desmundanización científica o filosófica- y a su correlativa interpretación del ser como *Dinglichkeit* (cósico, coseidad, cosidad). Por lo tanto, los entes intramundanos sólo se presentan como cosas ante el *Dasein* cuando son desmundanizados en lo que Heidegger llama proceso de desmundanización (*Entweltlichung*). Su ser no consiste, por ende, en *Dinglichkeit* y por ende, tampoco nos podemos referir a ellos con el concepto *Dinge* (cosas). Esto será abordado más adelante.

las universidades de Friburgo y Marburgo⁸⁰, puesto que en base a esta elaboración teórica previa es que escribirá *Sein und Zeit* -aun cuando operen en muchos casos variaciones o modificaciones-. En particular, se utilizará *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*⁸¹, lección del semestre de verano de 1923 impartida en la Universidad de Friburgo, y la lección del semestre de verano de 1925 impartida en la Universidad de Marburgo -*Prolegomena*-. Además, se expondrá cómo aparecen ciertas conceptualizaciones de *Sein und Zeit* en estas lecciones.

III.2.1. Las nociones de *Existenz* y *Jemeinigkeit* en *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*

Según hace saber Xolocotzi, en *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, los conceptos de *Existenz* y *Jemeinigkeit* ya se encontraban prefigurados en el semestre invernal de 1921-1922, cuando Heidegger destaca que el ser de la vida es la facticidad (2004: 143-144). En *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* [*Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*], el concepto *Dasein* aparecerá ligado a la noción de posibilidad (*Möglichkeit*) en el vocablo *Daseinsmöglichkeiten* (posibilidades del *Dasein*) (Heidegger, 2000: 19/Heidegger, 1988: 3). Además, concebirá que el ente *Dasein* es decisivo para la problemática filosófica (Heidegger, 2000: 20/1988: 3). El término *Existenz*, en particular, aparecerá como la posibilidad más propia de sí mismo que es el *Dasein*, sin que justamente esté aquí (2000: 34/1988: 16). Además, el vocablo *Jemeinigkeit* (ocasionalidad)⁸² va a aparecer ya en el título de la primera parte del trabajo⁸³, para señalar que lo que se propone la primera parte de las lecciones es llegar a interpretar el *Dasein* en tanto occasionalidad.

III.2.2. Las nociones de *Existenz* y *Jemeinigkeit* en *Prolegomena*

Antes de arrancar la exposición del asunto nos parecía importante aclarar algo. *Existenz*, a diferencia de lo que ocurre con *Jemeinigkeit*, no aparece terminológicamente

⁸⁰ Según Angel Xolocotzi Yañez, el uso de las lecciones, conferencias y seminarios, que Heidegger dictó previo a la publicación de *Sein und Zeit* en 1927 ha servido y sirve en gran medida para resolver lagunas o dificultades interpretativas que el texto presenta.

⁸¹ Cf. Heidegger, M. (2000). *Ontología (Hermeneutica de la facticidad)*. Madrid: Alianza Editorial/Heidegger, M. (1988). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63). Frankfurt am Main: V. Klostermann.

⁸² Jaime Aspiunza traduce de este modo al vocablo *Jemeinigkeit*. Gaos, en particular, lo traducirá como “ser, en cada caso, mío”. Nosotros optaremos, en este trabajo, por la traducción del primero. Cf. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, p. 192.

⁸³ Cf. Heidegger, M. (2000). *op. cit.*, p. 24/ Heidegger, M. (1988). *op. cit.*, p. 7.

en el apartado a del § 18⁸⁴ con el cual se inicia la teorización sobre el ser del ente humano en *Prolegomena*. Sin embargo, sí están allí prefigurados los sentidos que este vocablo asumirá en *Sein und Zeit*.

Al apartado inaugural de la reflexión sobre el ser del *Dasein*, en *Prolegomena*, Heidegger lo titula del siguiente modo: “Das Dasein ist im ‘Jeweilig-es-zu-sein’” (2007: 191/1979: 205)⁸⁵. En esta titulación se destacan dos cuestiones: por una parte, que al *Dasein* no le queda más remedio que ser (*zu-sein*), en tanto y en cuanto la muerte no sobrevenga y por la otra, que el *Dasein* es *Jemeinigkeit*⁸⁶.

Luego, señalará que el *Dasein* es el ente en cuyo ser “participo” (“*beteiligt*”)⁸⁷ (*Ibidem*). Esto mienta una relación de ser particular que el *Dasein* guarda con su propio ser (*Ibidem*). El *Dasein* es su propio ser. Esta idea se asemeja bastante -prácticamente, se podría decir que es idéntica- al primer sentido que Heidegger arrojará en torno al existencial *Existenz* en el § 4 de *Sein und Zeit*, que expondremos posteriormente.

Además, como en *Sein und Zeit* y *Brief über den Humanismus* (*Carta sobre el humanismo*)⁸⁸, Heidegger pensará al *Dasein* por oposición a *Vorhandenheit/Vorhandensein* cuando destaque que *Dasein* no significa qué alguno, sino, más bien, manera de ser (2007: 192/1979: 205). Por ello, el *Dasein* no puede ser denominado según el contenido de lo que es [*Was-Gehalt*], dejando ontológicamente irresuelta la cuestión de su ser (*Ibidem*/Heidegger, 1979: 206). Esto es lo que ocurrió históricamente, para Heidegger, en la tradición filosófica europea desde Platón y Aristóteles. Maneras de ser, además, será el sentido que asumirá el vocablo existencial (*Existenzialien*) en el contexto de *Sein und Zeit*. Por ende, la connotación de este concepto ya se encuentra prefigurada en *Prolegomena*.

Ahora bien, la relación de ser que el *Dasein* guarda con su ser siempre es propia (*Ibidem*) y no extensiva, por ende, a un ser en general o al ser de otro *Dasein*. Este es el

⁸⁴ Cf. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, pp. 191-194/Heidegger, M. (1979). *op. cit.*, pp. 205-207.

⁸⁵ Jaime Aspiunza traduce este pasaje de dos modos: 1) el *Dasein* es “siéndolo en cada ocasión”; y 2) el *Dasein* ha de serlo en cada ocasión. Cf. Heidegger, M. (2007). *loc. cit.*, p. 191.

⁸⁶ En este mismo apartado, cuando Heidegger aborde específicamente la estructura *Jemeinigkeit*, aclarará que los vocablos “*je*” y “*Jeweilig*” significan *Jemeinigkeit*. Cf. Heidegger, M. (2007). *loc. cit.*, p. 192/Heidegger, M. (1979). *op. cit.*, p. 206. Coloco ambos conceptos entre comillas porque así son presentados por Heidegger en el original.

⁸⁷ Colocamos esta palabra entre comillas porque Heidegger, en el original, lo hará de igual modo. Cf. Heidegger, M. (1979). *loc. cit.*, p. 205.

⁸⁸ Luego de abordar estas cuestiones relativas a *Prolegomena*, mostraremos que *Existenz*, como modo de ser del *Dasein*, es pensado por oposición *Vorhandenheit/Vorhandensein* en *Sein und Zeit*. Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 54/Heidegger, M. (1967), *op. cit.*, p. 42. Como veremos, lo mismo ocurrirá en *Brief über den Humanismus* (*Carta sobre el humanismo*) cuando Heidegger efectuó su propia interpretación del vocablo *Existenz* en *Sein und Zeit*.

sentido de la estructura *Jemeinigkeit* (ocasionalidad) y hace a la presencia de la cuestión de la singularidad en la reflexión heideggeriana. Marca que la relación que cada *Dasein* guarda con su propio ser es singular o propia. Además, va a destacar que la ocasionalidad permite que el *Dasein*, en tanto ser-posible (*Möglichsein*), pueda modificarse sin dejar de ser *Dasein* (*Ibidem*). El modo de ser de dicha modificación será, para Heidegger, la historicidad (*Geschichtlichkeit*) y temporalidad (*Zeitlichkeit*)⁸⁹ del *Dasein* (*Ibidem*).

Aquí también se van a destacar los dos modos fundamentales de ser del *Dasein*: propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiedad (*Uneigentlichkeit*) (Heidegger, 2007: 193/*Ibidem*). Además, la ocasionalidad (*Jemeinigkeit*) será concebida como una forma de ser fundamental del *Dasein*, que rige todo carácter de ser (*Ibidem*). Por otra parte, destacará que la reflexión sobre el ser del ente humano no apuntará a determinar de qué está hecho el *Dasein*, como ocurría en el pasado, sino, más bien, a precisar el cómo de su ser (Heidegger, 2007: 194/Heidegger, 1979: 207). Ésta es una consecuencia de pensar al *Dasein* por oposición a *Vorhandenheit/Vorhandensein*. La investigación sobre el ser de este ente no puede transitar por el sendero de una elaboración teórica cual si el modo de ser del *Dasein* radicase en lo que Heidegger llama *Vorhandenheit/Vorhandensein*.

Ahora bien, expuesto lo que ocurre en *Prolegomena* con estas nociones, me predispongo a desarrollar lo que pasa con estas mismas conceptualizaciones en *Sein und Zeit*.

III.2.3. *Dasein* como *Existenz*⁹⁰ y *Jemeinigkeit* en *Sein und Zeit*

En el § 4 del capítulo I de la Introducción a *Sein und Zeit*⁹¹, al momento de elaborar la preeminencia óptica de la pregunta por el ser, Heidegger ya va efectuar un desarrollo preliminar en torno al *Dasein* como *Existenz*. Por una parte, dirá que *Existenz* es el ser propio relativamente al cual el *Dasein* puede conducirse y se conduce siempre de algún modo (1967: 12/2014: 22). En palabras de Escudero -siguiendo, en este caso, a Friedrich-Wilhelm von Herrmann, el último asistente personal de Heidegger antes de su

⁸⁹ En *Sein und Zeit*, la temporalidad es presentada como una forma de ser específica del *Dasein*, es decir, exclusiva del *Dasein* y como el fundamento de la historicidad. Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 407/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 376. Además, siguiendo a Escudero, distinguirá la temporalidad con respecto al tiempo vulgar y corriente (*vulgärer Zeitbegriff*) y a la temporaneidad del ser (*Temporaliät*). Cf. Escudero, J. A. (2016a). *op. cit.*, pp. 116-117.

⁹⁰ Como bien destacamos anteriormente, para no precipitar interpretaciones erradas dejaremos el vocablo *Existenz* sin traducción.

⁹¹ Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 21-24/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, pp. 11-15.

muerte en 1976-, *Existenz* mienta la relación que el *Dasein* guarda con su propio ser (2016a: 151). Siempre, de algún modo, el *Dasein* se está conduciendo a su ser.

Ahora bien, también señalará que la definición de la esencia (*Wesen*) del *Dasein* no puede consistir en un qué de contenido material⁹², sino, más bien, en ser, en cada caso, su ser como ser suyo (*Ibidem*). Igualmente, en el contexto de este párrafo, *Existenz* aparecerá asociada tanto a la idea heideggeriana de comprensión (*Verständnis*), señalando que el *Dasein* siempre se comprende a sí mismo partiendo de lo que Heidegger llama *Existenz*, como al concepto de posibilidad (*Möglichkeit*) (*Ibidem*)⁹³.

En el § 9 de *Sein und Zeit* -ya en el capítulo I de la Primera Sección de la Primera Parte- Heidegger retomará el abordaje del existencial *Existenz* y también, expondrá el modo de ser de la ocacionalidad (*Jemeinigkeit*), que ya estaba implícito en el § 4⁹⁴, es decir, expondrá lo que él llama determinaciones fundamentales del *Dasein* desde una perspectiva estrictamente formal. El párrafo se iniciará destacando el sentido de *Jemeinigkeit*: el ser del *Dasein* es, en cada caso, el mío (2014: 53/1967: 41). Luego señalará nuevamente el primer sentido de *Existenz* desplegado en el § 4: en el ser de este ente se conduce relativamente el *Dasein* a su ser (*Ibidem*). Luego de estas primeras aseveraciones, Heidegger va a discriminar dos apartados. El primero corresponderá al existencial *Existenz* y el segundo a la estructura *Jemeinigkeit*.

En el primer apartado comenzará diciendo que la “esencia”⁹⁵ (“*Wesen*”) del *Dasein* está en tener-que-ser (*Zu-sein*) (Heidegger, 2014: 54/ Heidegger, 1967: 42). De esta manera, establece que el *Dasein*, desde el nacimiento⁹⁶ hasta su muerte, está obligado a ser de una u otra manera. Luego aseverará que el qué-es (*Was-sein*) (*essentia*) del *Dasein* tiene que concebirse partiendo de su ser (*existentia*) (*Ibidem*), es decir, desde lo que Heidegger denominó previamente como *Existenz*, que no es ni más

⁹² Aquí se patentiza como Heidegger piensa al *Dasein* por oposición a lo que él denomina *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Este posteriormente, como se verá, será un sentido que Heidegger, específicamente, atribuirá a la noción *Existenz*.

⁹³ Este será sólo un abordaje preliminar de estas cuestiones. Posteriormente, recibirán un tratamiento pormenorizado.

⁹⁴ El *Dasein* es, en cada caso, su ser como ser suyo. Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 22/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 12. Es decir, no es un ser en general o el ser de otro *Dasein*.

⁹⁵ En este caso, el uso de las comillas pretende deslindar al vocablo esencia del sentido que, tradicionalmente, le fuera otorgado por las ontologías del pasado. Lo mismo ocurrirá cuando vuelva a utilizar el concepto esencia (*Wesen*) en el contexto de este párrafo y destaque que la “*existentia*” tiene preeminencia sobre la *essentia*. Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp- 54-55/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, pp. 42-43.

⁹⁶ Heidegger hará referencia al nacimiento como el otro fin del *Dasein*, además de la muerte, cuando efectuó su reflexión en torno a la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y a la historicidad (*Geschichtlichkeit*) en el capítulo V de la Segunda Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*. Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 403/Cf. Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 373.

ni menos -según dejó claro en el § 4-, que dirigirse de una u otra manera a su ser. Por otra parte, aclara inmediatamente Heidegger, el existenciario *Existenz* no debe ser asimilado al término tradicional *existentia*, puesto que este último concepto quiere decir *Vorhandenheit/Vorhandensein* y *Existenz* en modo alguno es este último modo de ser. De esta forma, Heidegger atribuye un segundo sentido al vocablo *Existenz*, que -como vimos- ya estaba desplegado en el § 4 cuando Heidegger pensaba al *Dasein* por oposición a *Vorhandenheit/Vorhandensein*. De este modo, Heidegger busca cuestionar y desterrar los conceptos que para él han marcado a la historia de la filosofía europea desde Platón y Aristóteles y han precipitado interpretaciones erradas sobre el ser del ente humano, el ser de los entes intramundanos, el mundo y el ser en general.

En el segundo apartado, Heidegger ya destacará que el *Dasein*, en su modo de ser, es *Jemeinigkeit*, es decir, que el ser al cual se conduce siempre es, en última instancia, el ser propio.

Aquí Heidegger también va a destacar que para hacer referencia a los modos de ser del *Dasein* utilizará los vocablos *existenzial* (existenciario) o *Existenzialien* (existenciarios)⁹⁷ (Heidegger, 2014: 56/Heidegger, 1967: 44). Estos, al igual que las categorías (*Kategorien*) -caracteres del ser de los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*-, se encuentran ubicados en un plano ontológico, por contraposición al existencial (*existentiell*), que es la expresión óptica del existenciario.

Además señalará que los modos de ser fundamentales del *Dasein* son dos: la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la impropiiedad (*Uneigentlichkeit*) (2014: 54-55/1967: 42-43) y el modo de ser *Existenz* aparecerá nuevamente ligado al concepto de posibilidad (*Möglichkeit*), siendo el ser al cual se conduce el *Dasein* su más peculiar posibilidad (2014: 54/1967: 42).

III.2.4. La interpretación de la noción *Existenz* en *Brief über den Humanismus*

En 1947, bajo el título *Brief über den Humanismus* (*Carta sobre el humanismo*), Heidegger publicará la carta que le fuera enviada al francés Jean Beaufret. En ella abordará una serie innumerable de cuestiones, sin embargo, lo que nos interesa precisar de este texto, específicamente, es el modo en el que Heidegger interpreta la noción de *Existenz* de *Sein und Zeit*. Según Heidegger, con la categoría *Existenz*, el ser del *Dasein*,

⁹⁷ Para Heidegger, estar-siendo-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), el estado-de-abierto (*Erschlossenheit*), la propiedad (*Eigentlichkeit*), la impropiiedad (*Uneigentlichkeit*), el cuidado (*Sorge*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el estado de ánimo (*Stimmung*), etcétera constituyen existenciarios, es decir, estructuras esenciales o modos de ser del ente humano.

en *Sein und Zeit*, ya es interpretado como *Ek-sistenz*⁹⁸. Esto quiere decir que, además de no pensar al ser del ente humano como *Vorhandenheit/Vorhandensein* o realidad efectiva (*Wirklichkeit*), se lo concibe también como claro del ser (2013: 34/1976a: 326). Para fundamentar esta posición, entre otras -cabe aclarar-, Heidegger citará textualmente diferentes pasajes troncales de *Sein und Zeit*, para luego desarrollar su interpretación. Esta exégesis de *Existenz* como *Ek-sistenz* claramente patentiza no sólo un deslizamiento semántico, sino también, una variación terminológica⁹⁹, siendo esta última mutación una muestra concreta o palpable de las diferencias de sentidos. Para Karl Löwith, según deja sentado en su planteo, la transformación del sentido entre *Existenz* y *Ek-sistenz* es total (2006: 178). Nosotros, por el contrario, pensamos que existe una inversión parcial en la connotación del término. *Ek-sistenz*, por una parte, prosigue en uno de sus sentidos a *Existenz* de *Sein und Zeit*, ya que tanto una categoría, como la otra buscan significar que el *Dasein* no es en su modo de ser *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Sin embargo, el concepto de *Brief über den Humanismus* asume un nuevo significado, que notoriamente no aparece en *Existenz* de *Sein und Zeit* -la idea de que el *Dasein* es claro del ser- y que pertenece, más bien, a lo que Xolocotzi denomina pensar del *Ereignis* (2004: 15) o pensar onto-histórico.

Ahora bien, ¿Por qué Heidegger efectúa una interpretación o reinterpretación de una serie de conceptos de la Analítica del *Dasein* de *Sein und Zeit* en este texto¹⁰⁰? En principio, para deslindar a *Sein und Zeit* de interpretaciones erradas -en particular, la interpretación existencialista, cuyo máximo representante es Sartre¹⁰¹- y en segundo lugar, para patentizar coherencia entre el filosofar de la obra magna de 1927 y la reflexión posterior, sobre todo, aquella que tiene como concepto pivote a la noción de *Ereignis*. Esta coherencia claramente no existe, aun cuando tampoco se pueda sostener un divorcio absoluto entre *Sein und Zeit* y la elaboración teórica que se genera con posterioridad a la *Kehre* de la década del 30¹⁰². Por ende, la adición de nuevos

⁹⁸ Arturo Leyte y Helena Cortés lo traducen del siguiente modo: “ex-sistencia”.

⁹⁹ Probablemente, este cambio en las categorías resida en el hecho de que Heidegger conciba a *Existenz* como un concepto propio de lo que en textos inmediatamente posteriores a *Sein und Zeit* denominará metafísica (*Metaphysik*). Cf. Heidegger, M. (1976b). *Was ist Metaphysik?* (GA 9). Frankfurt am Main: V. Klostermann/Heidegger, M. (2003). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial.

¹⁰⁰ Además del existencialismo *Existenz*, Heidegger discurrirá sobre el carácter de ser *Sorge* (cuidado) de la obra magna de 1927. Cf. Heidegger, M. (1976a). *op. cit.*, p. 331/Heidegger, M. (2013). *op. cit.*, p. 43.

¹⁰¹ Cf. Sartre, J-P. (2007). *op. cit.*, p. 27.

¹⁰² Muchas veces, se ha interpretado que existe un divorcio radical entre *Sein und Zeit* y la obra con posterioridad a la *Kehre*. Esta es la posición que asume Karl Löwith, un discípulo de Heidegger. Cf. Löwith, K. (2006). *op. cit.*, pp. 178-201. Nosotros, en cambio, observamos que en *Sein und Zeit* ya hay atisbos teóricos que luego se presentarán ligeramente modificados una vez que se produzca la transición

significados que Heidegger efectúa en *Brief über den Humanismus (Carta sobre el humanismo)* a conceptos presentes en *Sein und Zeit* cual si éstos últimos hubieran sido pensados en ese momento del mismo modo en el que son presentados en la obra de 1947 apunta a manifestar cohesión entre sus obras -o caminos habiendo uso del término que utiliza Heidegger para caracterizar sus escritos-. Notoriamente, también perseguía guiar la labor interpretativa. Este es un horizonte más que evidente, que se extrae o es resultado de los dos primeros objetivos expuestos.

Ahora bien, culminada la exposición en torno a las nociones de *Existenz* y *Jemeinigkeit* en diferentes obras, nos proponemos determinar el influjo escotista y de las filosofías cristianas en estos conceptos heideggerianos.

III.3. El influjo de las filosofías de cuño judeo-cristiano y Juan Duns Escoto en *Existenz* y *Jemeinigkeit*

Boécio había definido a la persona como *naturae rationabilis individua substantia* (sustancia individual de naturaleza racional). Ricardo de San Víctor revisa esta interpretación por razones teológicas, es decir, para poder pensar las personalidades de las personas divinas en Dios (Fernandes, 2016: 376) y por ello, decide definir a la persona como *intellectualis naturae incommunicabilis existentia* (existencia intelectual de naturaleza incommunicable). Según Merino, Escoto¹⁰³ se hace de esta última definición porque observa el carácter reductivo de la conceptualización de Boécio (1993: 247). En la definición de Boécio la persona sería el alma, lo que es falso (*Ibidem*). Cabe destacar que *existentia*, por su origen etimológico, significa el real subsistir de algo fuera de su causa (Fernandes, 2016: 376). Esto es lo que Escoto entenderá por *ultima solitudo* cuando caracterice al ser de la persona humana como *existentia* creada. El ser personal de la persona humana se caracteriza por la incommunicabilidad, destaca Merino (1993: 247), además de por su carácter único e irreplicable. La persona nunca es algo, sino más bien, alguien (Merino, 1993: 248). Merino indica, además, que la *ultima solitudo* no debe ser entendida como soledad o abandono (*Ibidem*), ya que aquella -la *ultima solitudo*- hace posible la diferenciación personal (*Ibidem*). Probablemente, Heidegger tenga en miras esta atribución de sentido

filosófica. Concebir al *Dasein* como iluminación en el contexto de su reflexión sobre el existenciario *Erschlossenheit* (apertura) no dista mucho de pensarlo como claro del ser. De este modo, la caracterización que efectúa el propio Heidegger de su obra concibiéndola como caminos y no como obras no es para nada equivocada.

¹⁰³ Cf. Elías, G. S. (2013). "El concepto de persona en Duns Escoto". En *Revista Studium. Filosofía y teología*, vol XVI/31, 75-84. Tucumán.

-definir a la persona como *existentia*- al momento de destacar que *Existenz* es un modo de ser del *Dasein*, aun cuando en Heidegger, a diferencia de aquellos, *Existenz* no signifique realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Por otra parte, según Marcos Aurélio Fernandes, Heidegger piensa al *Dasein* en términos de un ser personal (2016: 377), lo que significa claramente un error importante de interpretación. Heidegger, en el § 10 de *Sein und Zeit*¹⁰⁴, constantemente tratará de desmarcarse de las interpretaciones del ser del *Dasein* como ser personal. En particular, intentará polemizar tanto con su maestro, Edmund Husserl, como con el fenomenólogo Max Scheler. Sin embargo, sólo discutirá con Scheler, ya que, como aclara en una nota a pie de página, Scheler acentúa expresamente el “ser-persona” (“*Personsein*”) y sus textos son más asequibles (Heidegger, 2014: 59/Heidegger, 1967: 47). Las investigaciones de Husserl sobre la personalidad no se habían publicado aun, aunque -probablemente- Heidegger haya tenido acceso a ellas, por su amistad con Husserl -que luego se resentirá¹⁰⁵- y porque trabajo como su asistente desde 1919 hasta 1923 en la Universidad de Friburgo.

Ahora bien, dirigiéndonos al influjo de Escoto en la noción heideggeriana de *Jemeinigkeit* o, lo que es lo mismo, *Jeweiligkeit*, cabe señalar que el maestro de Alemania, en su formación filosófica temprana en Friburgo¹⁰⁶, se había educado en modalidades “historicistas” del neokantismo -el de su compañero Lask¹⁰⁷ y el de su maestro Rickert- y por ello, veía en la noción escotista de *haecceitas* una conceptualización por demás afín a las expresiones de filosofía neokantiana en las que estaba sumido. Ésta debe haber sido una de las razones más importantes para habilitarse con una tesis sobre Duns Escoto, amén de la otra razón que esboza en el texto de habilitación propiamente¹⁰⁸. Según Kisiel, ya se puede observar en la tesis de

¹⁰⁴ Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 57-62/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, pp. 45-50.

¹⁰⁵ Según Mario Presas, la relación de Heidegger y Husserl se verá afectada cuando Husserl haya leído con más detenimiento *Sein und Zeit*, *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant y el problema de la metafísica*), “*Vom Wesen des Grundes*” (“De la esencia del fundamento”) y haya asistido a la lección inaugural ¿Qué es metafísica? (*Was ist Metaphysik?*) del semestre de verano de 1929. En una carta del 6 de enero de 1931 dirigida a Pfänder, Husserl va a destaca que su elaboración teórica no tiene nada que ver con la falta de científicidad heideggeriana. Cf. Presas, M. A. (1991). “Heidegger, crítico de Husserl”. En *Vigencia del filosofar*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, p. 74.

¹⁰⁶ Heidegger, en primer término, recibirá una formación teológica en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (1909-1911). Luego abandonará estos estudios, para inmiscuirse en la filosofía (1911-1913). Cf. Escudero, J. A. (2016). “El estudiante Heidegger y la teología”. *Sofia*, vol. 5, n 2. Vitória, p. 303.

¹⁰⁷ Tanto Emil Lask, como Heidegger van a ser formados al mismo tiempo por Heinrich Rickert. Cf. Kisiel, Th. (1995). *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles: University of California Press, p. 25.

¹⁰⁸ Como bien expusimos anteriormente, Heidegger destaca que Duns Escoto, gracias a la noción de *haecceitas*, es el filósofo escolástico que mas se acercó a la vida. Cf. Heidegger, M. (1978). *op. cit.*, p. 203.

habilitación (*Habilitationsschrift*) heideggeriana elementos de una hermenéutica de la facticidad (1995: 25), que no es ni más, ni menos -según el ya citado heideggeriano- que la *haecceitas* escotista (Kisiel, 1995: 20). En otras palabras, para Kisiel, la noción escotista de *haecceitas* es idéntica a esta proto-hermenéutica de la facticidad¹⁰⁹ presente en la tesis de habilitación de Martin Heidegger. Unos años después, según Kisiel, el distributivo alemán *je* -que regularmente pasa desapercibido por los traductores- será utilizado por Heidegger para indicar la facticidad del *Dasein* (1995: 27), además del vocablo facticidad (*Faktizität*), notoriamente. Lo mismo ocurrirá con el vocablo *Jemeinigkeit*. En síntesis, tanto el distributivo *je*, como *Jemeinigkeit* no sólo son conceptualizaciones deudoras del historicismo alemán, de Lask o de Rickert, sino también, de Duns Escoto y las filosofías de cuño cristiano, en las que, en definitiva, se basa todo historicismo.

Cabe aclarar, que la categoría de *Faktizität*¹¹⁰ Heidegger la recibirá del neokantismo, quien, a su vez, la extraerá de Fichte, el primero en acuñarla (*Ibidem*). Obviamente, Heidegger le otorgará un significado parcialmente diferente, puesto que seguirá teniendo la carga historicista que poseía en Fichte, pero sin significar irracionalidad (*Ibidem*). Además, la *haecceitas*, en la tesis de habilitación heideggeriana, será leída como una forma de la individualidad (*Die Form der Individualität*) (Heidegger, 1978: 253), por contraposición a la interpretación gilsoniana que la concibe como una última determinación de lo que Escoto llama, por lo regular -en sus textos-, naturaleza (Gilson, 1979: 135)¹¹¹ o naturaleza común. La exégesis de la *haecceitas* como forma es concebida como una mala interpretación de la obra escotista, puesto que en el compuesto humano comparecen más de una forma¹¹², pero la *haecceitas* no es una

¹⁰⁹ Esta hermenéutica de la facticidad, cabe destacar, será desarrollada posteriormente -en los seminarios, conferencias y lecciones de Friburgo (1919-1923), siendo Heidegger asistente de Husserl-.

¹¹⁰ Más adelante, cuando elaboremos la cuestión de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), volveremos sobre el concepto de facticidad (*Faktizität*).

¹¹¹ La *haecceitas* escotista además no es la existencia, sino la condición necesaria para ésta, puesto que, para Escoto, sólo existen los individuos. Cf. Elías, G. S. (2013). *Duns Escoto: contingencia y posibilidad en la configuración de lo real*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Tucumán, p. 204.

¹¹² A diferencia de Tomas de Aquino, Escoto va a suscribir a la teoría de la pluralidad de las formas. Cf. Sertillanges, A. D. (1966). *El cristianismo y las filosofías*. Madrid: Gredos, p. 348. En este pasaje, Sertillanges va a destacar que Tomas de Aquino no admite la pluralidad de las formas, como si ocurría en Alberto Magno con su noción de corporeidad, en virtud de la cual el cuerpo se le presenta al alma organizado. En suma, para Tomas, algún ente puede participar de varias naturalezas, pero ello no significa que cada naturaleza en la que ese ser participa se traduzca en un principio formal que haga a su ser. El principio formal en el ser humano es su alma intelectual, aun cuando éste participe de diferentes naturalezas. Según Sertillanges, los metafísicos agustinianos y platonizantes confundían ambas cuestiones -los principios formales en un ente y sus participaciones en diversas naturalezas-. Cf. Sertillanges, A. D. (1966). *op. cit.*, p. 348.

de ellas. Esta situación no hace más que confirmar las hipótesis de Sean J. McGrath que piensan a la tesis de habilitación heideggeriana como un endeble trabajo de filosofía medieval (2016: 427) y la primera de varias interpretaciones “violentas” (2016: 428) de la tradición filosófica europea.

Ahora bien, expuesto todo lo relativo al influjo escotista en las nociones heideggerianas de *Existenz* y *Jemeinigkeit*, me predispongo a exponer algunos componentes del existenciario *In-der-Welt-sein*.

III.4.1. *Dasein* como *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo)

III.4.1.a. El antecedente de la noción de mundo en Edmund Husserl

La publicación de las obras completas de Edmund Husserl (*Husserliana*) está contribuyendo a efectuarle ciertos reconocimientos injustamente negados y atribuidos específicamente a Heidegger, que hacían parecer que el discípulo se había constituido en maestro del maestro. Además, está permitiendo desmitificar ciertas interpretaciones instaladas en el campo filosófico. Entre éstas, la idea de que la noción husserliana de *Lebenswelt* (mundo-de-vida o mundo-de-la-vida) es una herencia heideggeriana, es decir, una conceptualización que Edmund Husserl va a desarrollar a partir del abordaje teórico heideggeriano de *Sein und Zeit* (1927). Según destaca Ángel Xolocotzi, Heidegger será quien se haga de las reflexiones husserlianas de 1919 para desarrollar su concepto de mundo en *Sein und Zeit*¹¹³. Más bien que la obra de Heidegger tuvo un impacto en las mutaciones de la noción husserliana de *Lebenswelt*. Sin embargo, no puede decirse que no sea una categoría que Husserl ya la haya venido elaborando desde -por lo menos- 1916 (Xolocotzi, 2016: 74) y en la que claramente se asentó Heidegger para formular su idea de *Dasein* como *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo).

En definitiva, Husserl ya pensaba al ser humano en términos mundanos y en modo alguno es una invención heideggeriana, aun cuando no se puede negar la brillantez de Heidegger en el abordaje de la cuestión del mundo y la manifiesta radicalización de las posiciones teóricas husserlianas, presas aun de cierta visión moderna del ser del ente

Escoto, por otra parte, sostendrá que, en el compuesto humano, además del alma humana o intelectual, comparece otra forma denominada *corporeitatis* (corporeidad). Merced a esta forma corporal es que el cuerpo de un muerto no deja de ser el cuerpo de alguien concreto. Según Gloria Elías, la corporeidad tiene dos funciones: organizar el cuerpo y prepararlo para que éste pueda recibir nuevas formas. El cuerpo tiene, para Escoto, valor ontológico propio y esto es claramente una consecuencia de la valoración positiva de la materia en el franciscanismo. Cf. Elías, G. S. (2013). *op. cit.*, p. 204.

¹¹³ En 1919, Heidegger ocupa la plaza de profesor asistente de Husserl en la Universidad de Friburgo. Según Xolocotzi, Heidegger no sólo tenía acceso al pensamiento husserliano a través del dialogo maestro-discípulo, sino también, a partir de la asistencia a cursos y la lectura de manuscritos.

humano, que -como se verá- para Heidegger es una herencia que se remonta a la interpretación del ser del ente como *οὐσία* (ousía). En otras palabras, Platón y Aristóteles signan a la historia de la filosofía europea con conceptos que precipitan a interpretaciones equivocadas.

Ahora bien, hecha esta aclaración en torno a la filiación husserliana de la temática del mundo (*Welt*) en la filosofía heideggeriana, nos pondremos en tarea específicamente de abordar la cuestión en la reflexión heideggeriana.

III.4.1.b. *In-der-Welt-sein* en *Sein und Zeit*

Así como en el § 4 Heidegger ya va a prefigurar, por lo menos, uno de los sentidos de *Existenz*¹¹⁴, también va a destacar que el ser en el mundo es esencialmente inherente al *Dasein* (2014: 23/1967: 13). La posición teórica en contrario, es decir, la que piensa al *Dasein* como un ente sin mundo, en la óptica de Heidegger, va a provenir del filosofar aristotélico y en modo alguno es atribuible específicamente al cartesianismo o al kantismo. En todo caso, la filosofía cartesiana o kantiana son herederas de una tradición proveniente ya de la Antigua Grecia.

Ahora bien, no será sino hasta el § 12 del Capítulo II de la Primera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*¹¹⁵, que Martin Heidegger elaborará la idea del *Dasein* como *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo). Éste, para Heidegger, es el justo punto de partida de la Analítica del *Dasein* (2014: 65/1967: 53). Según Gaos, esta última estructura es un existencial, a la misma vez, unitario y triple (2013: 56), compuesto de los siguientes elementos: 1) el mundo (*Welt*); 2) el quién es en el mundo; y 3) el estar-siendo-en (*In-Sein*) del *Dasein* en el mundo (*Ibidem*). Por ello, el primer elemento que se elaborará será el mundo y la idea de mundanidad (*Weltlichkeit*), luego quién es el *Dasein* en su cotidianeidad¹¹⁶ y en tercer lugar, el estar-siendo-en (*In-Sein*). Según Heidegger, antes de iniciar la exposición de los tres elementos nombrados, resulta imperioso la tarea de caracterizar preliminarmente al último elemento estructural nombrado (2014: 66/1967: 53), es decir, el existencial *In-Sein*¹¹⁷.

¹¹⁴ Nuestra hipótesis es que formula ambos, aun cuando sólo uno será atribuido a la categoría *Existenz* en ese momento.

¹¹⁵ Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 65-72/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, pp. 52-59.

¹¹⁶ En esta tesis de grado, esta cuestión del existencial *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo) será elaborada recién cuando se aborde la temática de libertad (*Freiheit*), en particular.

¹¹⁷ Más adelante, Heidegger dirá que esta elaboración preliminar del existencial *In-Sein* radica en la necesidad de no perder de vista el todo estructural de la estructura esencial *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo). Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 148/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 131. Sobre el primer carácter de ser nombrado Heidegger volverá a discurrir en el capítulo V de la Primera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit* -capítulo, que, por otra parte, está destinado específicamente a exponer

Para elaborar este desarrollo preliminar en torno a la forma de ser *In- Sein* (estar-siendo-en), Heidegger recurrirá al recurso -casi constante- de exponer cómo pensaría el asunto la tradición filosófica europea, para luego destacar su propia conceptualización disruptiva. Por ello, dirá, en principio, que el vocablo *In- Sein* (estar-siendo-en) puede mentar la forma de ser de un ente en otro ente (*Ibidem*/1967: 54), es decir, una relación de ser de dos entes extendidos en el espacio (*Ibidem*). Esta relación de ser es susceptible de ser ampliada (*Ibidem*). Este es el modo de pensar el *In- Sein* (estar-siendo-en) desde la interpretación del ser como *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Heidegger, por el contrario, lo piensa como un existenciario y por ende, no es sólo un espacial estar uno en otro ente que tiene la forma de ser de *Vorhandenheit/Vorhandensein* (*Ibidem*). Para patentizar que el sentido del existenciario *In- Sein*, Heidegger recurre al origen etimológico del vocablo “*in*” (en). Dirá que “*in*” procede de habitar en, detenerse en, estay habituado a, soy un habitual de, estoy familiarizado con, soy un familiar de, frecuento algo, cultivo algo (Heidegger, 2014: 66-67/*Ibidem*). De este modo, *In- Sein* (estar-siendo-en) quiere decir habito, el mundo me es familiar de tal o cual manera (Heidegger, 2014: 67/ *Ibidem*). Esto no significa que el *Dasein* no ocupe también un espacio. Sin embargo, esta ocupación no es la de un ente que tiene la forma de ser que tradicionalmente se le otorgó, la ocupación del espacio no es simplemente espacial y de ahí el error de la tradición filosófica europea. El *Dasein* tiene un modo peculiar de ser en el espacio, que Heidegger llamará espacialidad existenciaria (*existenziale Räumlichkeit*) (2014: 69/1967: 56). Cabe destacar que, en este abordaje aparecerá la famosa oposición heideggeriana entre lo ontológico y lo metafísico¹¹⁸, que Heidegger desarrollará específicamente en sus escritos inmediatamente posteriores a *Sein und Zeit*¹¹⁹.

Luego de destacar el sentido del existenciario *In- Sein* a partir del origen etimológico del vocablo “*in*”, Heidegger va a proceder a reflexionar sobre la cuestión del estar-siendo en medio (“*Sein bei*”) del mundo, que es una estructura que se funda en

todo lo atinente a ese existenciario-. Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 147-200/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, pp. 130-180.

¹¹⁸ En un momento Heidegger destacará que hay un motivo metafísico y no ontológico para no ver la estructura de la espacialidad existenciaria o para quitarla de en medio por anticipado y que se encuentra presente en la definición que concibe al ser humano como una cosa espiritual luego puesta en el espacio. Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 69/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 56.

¹¹⁹ Con posterioridad a *Sein und Zeit*, Heidegger va a utilizar el vocablo metafísica (*Metaphysik*) para nombrar las posiciones teóricas que conciben al ser como *Vorhandenheit/Vorhandensein*, es decir, que interpretan erradamente al ser. Una muestra concreta de ello está en la lección inaugural del 24 de julio de 1929 en la Universidad de Friburgo de Brisgovia titulada *Was ist Metaphysik?* (¿Qué es metafísica?). Cf. Heidegger, M. (2003). *op. cit.*, pp. 15-46/Heidegger, M. (1976). *op. cit.*, pp. 103-122.

la nombrada en primer término. Este existenciario apunta a destacar que el *Dasein* nunca está en relación con el mundo, los entes intramundanos u otro *Dasein* siendo lo que Heidegger llama *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Ni tampoco ocurre esto mismo con el mundo, el otro *Dasein* y los entes intramundanos. De otro modo, es decir, si el *Dasein*, el mundo, los entes intramundanos y los otros fueran en el modo de *Vorhandenheit/Vorhandensein*, nunca podrían tocarse ni podrían estar juntos (2014: 68). Aquí Heidegger va a marcar una diferencia entre el *Dasein* y los entes intramundanos destacando que el único que puede tocar a otros entes es el *Dasein*. Dos entes intramundanos, aun cuando estos no tengan la forma de ser de *Vorhandenheit/Vorhandensein*, nunca pueden tocarse porque carecen de la forma de ser del estar-siendo-en (*In-Sein*).

Inmediatamente después de esta argumentación en torno al estar-siendo en medio del mundo, Heidegger va a discurrir sobre la facticidad (*Faktizität*), que es la categoría que Heidegger utilizará para hacer referencia a la efectividad del *factum* propia del *Dasein* (*Ibidem*/1967: 56). Sobre esta cuestión, en específico, Heidegger va a venir reflexionando desde sus lecciones, conferencias y seminarios en la Universidad de Friburgo¹²⁰. Posteriormente abordaremos este asunto, que tiene estrecha vinculación con las posibilidades (*Möglichkeiten*), la afectividad y con el modo fundamental de ser de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*).

Aquí Heidegger también ya va a perfilar la especificación del elemento estructural *Sorge* (cuidado) que caracterizará el trato del *Dasein* con los útiles (*Zeuge*) en su mundo circundante (*Umwelt*): el existenciario *Besorgen* (ocupación)¹²¹. Heidegger buscará deslindar a este último de todo contenido marxista, destacando que este concepto no se lo ha elegido porque el *Dasein* sea preeminentemente económico y práctico (2014: 69/1967: 57). Lo mismo hará cuando discurra sobre el elemento estructural *Sorge* (cuidado), es decir, destacará que en el *Dasein* no hay predominancia de la práctica por sobre la teoría como podría sugerir esta noción¹²².

Luego va a señalar que el existenciario *In-sein* (estar-siendo-en) no es una peculiaridad que el *Dasein* pudiera o no tener (2014: 70/*Ibidem*). El *Dasein* no simplemente es y luego tiene que vérselas con un mundo (*Ibidem*), como sugiere la frase popularizada en ese momento -en el que Heidegger escribe el libro, es decir, en

¹²⁰ Cf. Heidegger, M. (2000). *Ontología (Hermeneutica de la facticidad)*. Madrid: Alianza/Heidegger, M. (1988). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Frankfurt am Main: V. Klostermann.

¹²¹ Gaos traducirá este vocablo como “curarse de”.

¹²² Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 214/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 193.

1926-1927- de que “el hombre tiene su mundo” (“*der Mensch hat seine Umwelt*”) (*Ibidem*). Desde el mismo momento que el *Dasein* es, debe vérselas con un mundo. Es en su ser mundano desde su nacimiento, instante en el que comienza a ser su ahí (*Da*).

Ahora bien, efectuada esta exposición sobre esta caracterización preliminar que realiza Heidegger respecto del existencial *In-Sein* (estar-siendo-en) en el § 12, nos proponemos adentrarnos en el abordaje del primer elemento constitutivo del existencial *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo): la estructura esencial mundo (*Welt*).

III.5. La cuestión del mundo (*Welt*) en el existencial *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo)

En el § 14 correspondiente al capítulo III de la Sección Primera de la Primera Parte de *Sein und Zeit* -tras haber efectuado un abordaje preliminar del existencial *In-Sein* (estar-siendo-en) y haber discurrido sobre el conocimiento del mundo (*Welterkennen*)¹²³ como ejemplar representativo de la primera estructura-, Heidegger iniciará su reflexión en torno al primer componente del estar-siendo-en-el-mundo: el elemento estructural mundo (*Welt*). Sin embargo, antes de exponer los cuatro sentidos del vocablo *Welt* (mundo) y determinar cuál será la significación que él utilizará en el contexto de *Sein und Zeit*, va a ensayar posibles respuestas ante la cuestión del mundo. Como es usanza, en la obra magna de 1927, Heidegger expondrá en primer término las respuestas que al respecto se pueden formular en base a la tradición, para luego especificar las propias.

El primer paso para ver los entes que se muestran dentro del mundo va a consistir en una enumeración de lo que hay en el mundo (2014: 76/1976: 63). Luego, pintar el aspecto de estos entes y contar lo que se ofrezca en ellos (*Ibidem*). Esta descripción es característicamente pre-fenomenológica, puesto que se detiene en lo ente (*Ibidem*) y no en el ser del ente -diferencia ontológica-.

También, se puede creer que describir fenomenológicamente el mundo consiste en fijar en conceptos categoriales -no existenciales, por ende- el ser de los entes dentro del mundo, que tiene la forma de ser de lo que Heidegger llama *Vorhandenheit/Vorhandensein* (*Ibidem*). Los entes de dentro del mundo, desde esta perspectiva, dice Heidegger, son las cosas, cosas naturales y cosas “dotadas de valor” y

¹²³ Heidegger elaborará este asunto en el § 13 de *Sein und Zeit*. Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 72-75/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, pp. 59-62.

su coseidad (*Dinglichkeit*) es el problema (*Ibidem*). Esta formulación, en la óptica del filósofo alemán, ha logrado trascender lo óntico, para introducirse en lo ontológico. Pone en conceptos categoriales el ser de los entes. Sin embargo, no da con el fenómeno del mundo, aun cuando se aborde ontológicamente el asunto (*Ibidem*). Por ende, “*ni la pintura óntica de los entes intramundanos, ni la exégesis ontológica del ser de estos entes dan como tales en el fenómeno del ‘mundo’*” (Heidegger, 2014: 77/Heidegger, 1967: 64)¹²⁴. En otras palabras, con el vocablo mundo (*Welt*) no se piensa al conjunto de entes que, no teniendo el modo de ser del *Dasein*, comparecen en su mundo -mundo circundante (*Umwelt*)¹²⁵, según Heidegger-, que Heidegger llamará entes intramundanos¹²⁶, ni tampoco el ser de los reseñados entes.

Mundo, para Heidegger, es un existenciario del *Dasein*, al igual que la mundanidad (*Weltlichkeit*). No es una determinación de los entes intramundanos (*Ibidem*). Este desarrollo, sin embargo, mostró que el vocablo mundo (*Welt*) es un término equívoco (*Ibidem*) y por ello, Heidegger considera fundamental la tarea de efectuar una discriminación de los posibles sentidos que esta categoría puede asumir, para luego determinar la significación que él asume. Dice Heidegger:

1. Mundo se emplea como concepto óntico y entonces significa la totalidad de los entes que pueden ser “ante los ojos” [*vorhanden*] dentro del mundo.
2. Mundo funciona como término ontológico y entonces significa el ser de los entes aludidos en el número 1. En este caso puede “mundo” ser el nombre de toda región que abarque una multiplicidad de entes [...]
3. Mundo puede comprenderse de nuevo en un sentido óntico, mas ahora no como los entes que el *Dasein*, por esencia, no es [...], sino como aquello “en que” [*worin*] un *Dasein* factico, en cuanto este es *Dasein*, “vive” [*lebt*]. Mundo tiene aquí una significación preontológicamente existencial [...]

¹²⁴ La cursiva pertenece al original. Para citar textualmente se reemplazaron las comillas dobles del original por comillas simples.

¹²⁵ Cf. Escudero, J. A. (2016a). *op. cit.*, p. 170. En este apartado, Escudero hace referencia a la clasificación de los tipos de mundos en los que el *Dasein* se puede encontrar instalado: mundo propio (*Selbstwelt*), mundo compartido (*Mitwelt*) y el ya nombrado mundo circundante (*Umwelt*). De igual modo, efectúa una exposición de los tipos de *Sorge*, que notoriamente se corresponden con cada especie de mundo: Inquietud de sí (*Selbstbekümmern*), solicitud (*Fürsorge*) y ocupación (*Besorgen*) -como se verá, en la traducción de *Sein und Zeit* por parte de José Gaos, estos términos aparecerán traducidos de otro modo-. Este autor español extrae estas ideas no sólo de *Sein und Zeit*, sino también, de unas lecciones dictadas por Heidegger en 1922 y en base a las cuales escribirá la obra ya nombrada. Cf. Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62). Frankfurt am Main: V. Klostermann/Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Madrid: Trotta. *Besorgen* y *Fürsorge* aparecerán en el abordaje de la relación del *Dasein* con el útil (*Zeug*) y con los otros entes que tienen la forma de ser del *Dasein*, respectivamente. Además, la noción de mundo circundante (*Umwelt*) aparecerá en el título del § 15, destinado a analizar el modo de ser de los entes que comparecen en el reseñado mundo. Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 80/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 66.

¹²⁶ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 78/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 65. Entes pertenecientes al mundo en el decir de Heidegger.

4. Mundo designa, finalmente, el concepto ontológico-existencial de la mundanidad [*Weltlichkeit*]. La mundanidad misma es susceptible de modificarse en los respectivos todos estructurales de distintos mundos, pero encierra en sí el *apriori* de la mundanidad en general. (2014: 77-78/1967: 64-65)¹²⁷

El sentido que Heidegger le otorgará a la palabra *Welt* (mundo) es la significación que expone en tercer lugar (2014: 78/1967: 65). Por ende, aquello donde el *Dasein* vive. No lo concebirá, por ende, como una totalidad de entes que pueden presentarse ante el *Dasein* en el modo de lo que Heidegger llama *Vorhandenheit/Vorhandensein* y que no tienen la forma de ser del *Dasein*. Tampoco como el ser de la totalidad de los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein* y se pueden presentar ante este como *Vorhandenheit/Vorhandensein*, que es la significación expuesta en segundo término.

Ahora bien, expuestas algunas cuestiones relativas al elemento estructural mundo (*Welt*) del existencial *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo), nos proponemos la elaboración de la reflexión heideggeriana en torno al ser de los entes que, no teniendo la misma forma de ser del *Dasein*, se presentan en su mundo.

III.6. Sobre el ser de los entes que hacen frente en el mundo circundante (*Umwelt*) del *Dasein*: *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*

En el § 15 de *Sein und Zeit*, en el contexto del análisis del *Dasein* como *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo), Heidegger efectuará una reflexión en torno al ser de los entes que comparecen en el mundo circundante (*Umwelt*) del *Dasein*. El análisis del mundo compartido (*Mitwelt*) y por ende, del *Mitsein* (estar-siendo-con) tendrá que esperar hasta el capítulo IV de la Primera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*, cuando se responda a la pregunta por el quién del *Dasein*. A los entes que comparecen en el mundo del *Dasein* y que no tienen su forma de ser, Heidegger los llamará entes intramundanos. Recordemos que para hacer referencia a los modos de ser de estos entes, específicamente, Heidegger utilizará la palabra categorías (*Kategorien*), por contraposición al concepto existencial (*Existenzialien*), que será la noción equivalente que usará Heidegger para referirse a las estructuras esenciales que hacen a la forma de ser del *Dasein*. La equivalencia entre el concepto existencial y el concepto

¹²⁷ La traducción de José Gaos ha sido cotejada en base al original y se han reemplazado aquellos conceptos que dificultan la inteligibilidad del texto en castellano. Las comillas que se han conservado son aquellas que Heidegger utiliza en el original o que Gaos usa para traducir los neologismos compuestos característicos del filosofar heideggeriano. Las cursivas de los términos en castellano pertenecen al original. Las omisiones y las aclaraciones entre corchetes me pertenecen.

categorías radica en el hecho de que ambos se ubican en un plano ontológico y en modo alguno, óntico (2014: 102/1967: 88).

Ahora bien, abocándonos específicamente a la cuestión del ser de los entes intramundanos, Heidegger destacará que, desde Platón y Aristóteles, éste fue concebido como *Dinglichkeit* (coseidad, cosidad o cósico). A los entes intramundanos se los llamó cosas (*Dinge*) (2014: 81/1967: 67). En definitiva, fueron interpretados, en su ser, como *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Como se vio, lo mismo ocurrió con el ser del *Dasein*. En *Sein und Zeit*, Heidegger destacará que, para que esto ocurra, es fundamental lo que él denomina desmundanización (*Entweltlichung*), es decir, un proceso que, según Luciano Mascaro, incluye dentro de sí -por lo menos- dos momentos más: tematización y objetivación (2017: 50). La transición, en última instancia, de la conducta práctica a una teórica (Heidegger, 2014: 386/Heidegger, 1967: 357). Además, esta misma desmundanización es troncal para que los entes intramundanos se le presenten al *Dasein* como cosas. Esto quedará más claro cuando efectuemos el abordaje subsiguiente.

En perspectiva heideggeriana, la exégesis del ser de los entes intramundanos como *Dinglichkeit* es un error, puesto que regular e inmediatamente, aquellos -es decir, los entes intramundanos- se presentan ante el *Dasein* como útiles (*Zeuge*) y no como cosas (*Dinge*). Para que los entes intramundanos le hagan frente como cosas al *Dasein* es necesario este proceso que Heidegger denomina desmundanización (*Entweltlichung*). De este modo, Heidegger establece el carácter derivado de la investigación científica. Este modo de ser -el de la investigación científica- no es una forma de ser única y fundamental como pensaba la tradición. Esto Heidegger ya lo va a dejar sentado en el § 4 de *Sein und Zeit*, cuando elabore la preeminencia óntica de la pregunta por el ser¹²⁸. También, en *Prolegomena*, cuando afirme que el conocer es un modo derivado de ser¹²⁹. Por lo tanto, la interpretación del ser de los entes intramundanos como *Zuhandenheit/Zuhandensein* (“ser a la mano” en la traducción de gaosiana) es la exégesis más propicia, aun cuando secundariamente el ser de éstos aparezca como *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Curiosamente, destaca Heidegger, los griegos tenían el concepto adecuado para referirse a las “cosas” (*Dinge*): el término *πραγματα* (*pragmata*). (2014: 81/1967: 68). Sin embargo, dejaron ontológicamente oscuro el carácter pragmático de los *πραγματα* (*pragmata*) y los definieron como “meras cosas” (“*bloÙe Dinge*”) (*Ibíd.*).

¹²⁸ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 21/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 11.

¹²⁹ Cf. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, pp. 201-210/Heidegger, M. (1979). *op. cit.*, pp. 215-226.

El cuidado (*Sorge*) en el trato con los útiles (*Zeuge*) se especifica como *Besorgen* (ocupación). Más adelante, Heidegger dirá que aunque se tenga una concepción inapropiada de los entes intramundanos, éstos resultan siempre ya comprendidos (2014: 221/1967: 200). Lo mismo señalará respecto del ser en general: “la palabra ‘ser’ es indeterminada en su significado y sin embargo, la comprendemos de manera determinada” (Heidegger, 2003: 77/Heidegger, 1983: 83)¹³⁰.

Expuestas algunas cuestiones en torno al ser de entes intramundanos -es decir, de los entes que comparecen en el mundo circundante (*Umwelt*) del *Dasein*-, nos proponemos abordar la temática de la apertura (*Erschlossenheit*), que implicará adentrarnos ya en el último componente del existencial *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo): la estructura *In-Sein* (estar-siendo-en).

III.7. *Dasein* como *Erschlossenheit* (apertura)

Adrián Bertorello sostiene, como bien dejamos sentado anteriormente, que el existencial *Erschlossenheit* (apertura) es el principio organizador de todos los rasgos del *Dasein* (2011: 112). Esta hipótesis la extrae de la misma lectura de *Sein und Zeit*¹³¹ y probablemente, de los escritos elaborados en torno a esta última obra por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, el último asistente personal de Heidegger antes de su muerte en 1976¹³².

Ahora bien, como nosotros juzgamos a esta interpretación -la de Bertorello- como una elaboración teórica profunda, interesante y novedosa, es que nos parecía importante exponer el existencial *Erschlossenheit* (apertura) en esta tesis, que además es la antesala de sus modos constitutivos: disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y comprender (*Verstehen*). Estos últimos también serán expuestos en el contexto de esta exposición de ideas por imperio de la temática central que debemos desarrollar.

¹³⁰ Las comillas pertenecen al original. Cabe destacar que, para efectuar el citado, se reemplazaron las comillas dobles por comillas simples.

¹³¹ Para fundamentar su interpretación, Bertorello cita un pasaje de *Sein und Zeit* donde Heidegger destaca que el *Dasein*, desde su nacimiento, trae su ahí, es decir, su apertura y que careciendo de ella no sería no sólo fácticamente, sino en absoluto. Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 150/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 133. Además, para sumar un argumento más a su hipótesis, dirá que la apertura, el *Da* o el ahí es uno de los términos constitutivos del *Dasein* junto obviamente con el *sein*. Cf. Bertorello, A. (2011). *op. cit.*, p. 113.

¹³² Cf. Von Herrmann, F-W. (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit, Band I*. Frankfurt am Main: V. Klostermann; Von Herrmann, F-W. (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit, Band II*. Frankfurt am Main: V. Klostermann; Von Herrmann, F-W. (2008). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit, Band I*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

El concepto *Erschlossenheit* (apertura o aperturidad)¹³³ aparecerá previamente al § 28. Sin embargo, en este párrafo recibirá un tratamiento pormenorizado¹³⁴. Heidegger va a iniciar este apartado justificando por qué razón se debía efectuar una elaboración preliminar del carácter de ser *In-Sein* (estar-siendo-en) antes de exponer todo lo relativo al primer elemento estructural del existenciario *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo), que Heidegger enumera: el mundo (*Welt*)¹³⁵. Luego va a señalar que el abordaje del existenciario *In-Sein* (estar-siendo-en) en el contexto del capítulo V de la Primera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*, tiene que conservar todo lo ganado en el análisis del mundo y del quien (Heidegger, 2014: 148/Heidegger, 1967: 131) y a la misma vez, preparar el camino para el cuidado (*Sorge*) (*Ibidem*).

Hasta este momento, dice Heidegger, hemos elaborado una serie de existenciaros, ¿Qué nos quedaría aún por trabajar? Se podría hacer un paralelismo entre las variantes de la ocupación (*Besorgen*) y su correspondiente circunspección (*Umsicht*) y de la solicitud (*Fürsorge*) y su correlativo respeto (*Rücksicht*)¹³⁶ y, además, diferenciar al *Dasein* de todo ente que no tenga su forma de ser (*Ibidem*). Aquí también Heidegger va a aclarar que su Analítica del *Dasein* no pretende constituirse en un *a priori* existenciario de la antropología filosófica, sino que, más bien, tiene propósitos ontológico-fundamentales (*Ibidem*), como ya apuntamos anteriormente. De igual manera, apuntará que, aunque lo original no sea derivable, eso no significa que lo primero no se pueda integrar con una pluralidad de caracteres de ser (*Ibidem*). El descuido de este asunto, es decir, del carácter múltiple de lo originario se debe, para Heidegger, a Aristóteles y su tesis del primer principio (*Ibidem*).

Decir que el *Dasein* es *In-Sein* (estar-siendo-en) significa plantear, como ya se dijo previamente, que el *Dasein* es su ahí (*Da*) y como dice Escudero, si hay un aquí y un allí es porque hay un ahí, es decir, porque hay un ente que abre un espacio (2016a: 252). Un espacio, pero -como bien dijimos anteriormente- que va a tener sus

¹³³ Gaos traduce a este vocablo como “estado de abierto”. Rivera, en cambio, como aperturidad.

¹³⁴ Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 147-151/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, pp. 130-134.

¹³⁵ Al principio de este párrafo, como bien dijimos anteriormente, Heidegger va a destacar que, para no perder de vista el todo estructural del existenciario *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo) resultaba fundamental la tarea de efectuar una exposición preliminar del elemento estructural *In-Sein* (estar-siendo-en) antes de exponer todo lo relativo a la cuestión del mundo (*Welt*). Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 148/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 131.

¹³⁶ Gaos traduce *Umsicht* por “ver en torno” y *Rücksicht* por “ver por”. Resulta necesario no asociar *Besorgen* y *Fürsorge* con la idea de que son configuraciones prácticas y sus correspondientes *Umsicht* y *Rücksicht* con la tesis de que son existenciaros teóricos. La escisión teoría-práctica para Heidegger es una forma equivocada de pensar al ser del *Dasein*.

especificidades¹³⁷. El *Dasein* nunca está cerrado, a diferencia de lo que pensaba la tradición. Heidegger utiliza el vocablo *Unverschlossenheit*¹³⁸ para significar esta característica distintiva del *Dasein*. El *Dasein* es *Erschlossenheit*, es su ahí (*Da*) y los modos de ser de esta apertura son la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el comprender (*Verstehen*). Cabe aclarar, sin embargo, que existen diversos niveles de apertura y Heidegger se encargará de marcar este asunto en reiteradas oportunidades a lo largo de *Sein und Zeit*. No cabe decir que un *Dasein* en estado-de-caído (*Verfallenheit*) tenga el mismo nivel de apertura que un *Dasein* angustiado. Lo mismo ocurre -como se verá- entre el conocer y la afectividad.

Habiendo expuesto todo lo relativo al existencial *Erschlossenheit* (apertura), nos proponemos abordar el tema de la *Befindlichkeit* o disposición afectiva como modo de ser del primero.

III.8. *Dasein* como *Befindlichkeit* (disposición afectiva)¹³⁹

El tercer momento de la estructura *In-der-Welt-sein* -el existencial *In-Sein* (estar-siendo-en)- involucra la cuestión de la *Befindlichkeit* o disposición afectiva. Ésta hace a la constitución existencial del *Da* (ahí) o a la apertura (*Erschlossenheit*) del *Dasein*. Ello será elaborado en el § 29 apartado A del capítulo V de la Primera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*. Aquí Heidegger va a iniciar el abordaje destacando que la expresión óntica de lo que ontológicamente se llama *Befindlichkeit* es el temple o estado de ánimo (*Stimmung*) (2014: 151/1967: 134). Esto último es, para Heidegger, lo más conocido y cotidiano (*Ibidem*). Va a destacar, además, que este tratamiento de la cuestión dista de ser una psicología de los sentimientos, territorio teórico que, por otra parte -destaca Heidegger-, está poco allanado (*Ibidem*).

Ahora bien, para Heidegger, el *Dasein* no puede estar nunca en ningún estado de ánimo (*Ibidem*), aunque éstos le pasen inadvertidos. Por ende, el *Dasein* siempre está en determinado temple. La ausencia de estado de ánimo definido, además, dista mucho de ser una nada, puesto que, en esta situación, el *Dasein* vive su propio ser como una carga

¹³⁷ La espacialidad abierta por el *Dasein* es existencial (*existenziale Räumlichkeit*). Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 69/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 56.

¹³⁸ Gaos traduce este concepto como “estado de no cerrado”.

¹³⁹ Existe una discusión en torno a la traducción de este término, aunque es una práctica generalizada el traducirlo como disposición afectiva, así como lo hizo Rivera en su traducción de *Sein und Zeit*. José Gaos, en particular, lo traduce como encontrarse. Jaime Aspiunza concuerda con este último modo de traducir el vocablo, puesto que le quita el talante psicológico presente en la traducción del concepto como disposición afectiva. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, p. 315. Nosotros proseguiremos la práctica generalizada de traducirlo como disposición afectiva.

(*Ibidem*). Para Heidegger, el hecho de que no se sepa (*Ibidem*) por qué en esta falta de estado de ánimo definido se viva el propio ser como una carga, es una muestra concreta de que los sentimientos implican una apertura originaria ante la cual el conocimiento se queda corto. De esto modo, Heidegger establece que el conocer constituye un modo de ser derivado y en manera alguna, originario o fundamental¹⁴⁰. Además, en este contexto va a plantear que la aperturidad del *Dasein* no significa que el *Dasein* sea conocido (2014: 152/*Ibidem*). También, va a plantear lo relativo a la condición de arrojado (*Geworfenheit*) del *Dasein*¹⁴¹, que es definido del siguiente modo: del *Dasein* se hace patente el puro hecho de que-es (*daß es ist*), pero permanece oscuro su hacia dónde y de dónde (*Ibidem*). Este que-es es abierto en la disposición afectiva¹⁴² no es identificable con la efectividad de lo *Vorhandenheit/Vorhandensein* (*Ibidem*/1967: 135). Ese que-es es facticidad (*Faktizität*), siendo ésta tanto acogida como repelida por el *Dasein* (*Ibidem*). Esta facticidad-condición de arrojado -como veremos- será la limitante tanto del comprender (*Verstehen*), como de las posibilidades del *Dasein*. Además, tendrán un vínculo estrecho con la caída mediada obviamente por la disposición afectiva, como expondremos subsiguientemente.

Por otra parte, lo que abre y como abre el estado de ánimo no puede ser identificado con lo que el *Dasein* conoce, cree o sabe (Heidegger, 2014: 153/*Ibidem*)¹⁴³. Por momentos, además, el temple puede ser gobernado por el saber o el querer. Sin embargo, esta situación de “primacía de la voluntad y del conocimiento” (*Ibidem*/1967: 136) momentánea no nos debe precipitar a interpretar que estos modos de apertura son formas de abrir el ser del *Dasein* originarias, siendo esta última una característica distintiva del *Stimmung* (temple). De esta manera, Heidegger destaca el carácter derivado del conocer y del saber y cómo la afectividad fundamenta a estos últimos. Además -recalca Heidegger-, solo podemos gobernar nuestros estados de ánimo desde su opuesto (*Ibidem*), pero en modo alguno, librándonos de todo *Stimmung*, ya que, como bien dijimos anteriormente, el *Dasein* siempre se encuentra en algún temple, aun cuando éste pudiera ser indefinido.

¹⁴⁰ En *Prolegomena*, específicamente, el § 20 está destinado a abordar el conocer como modo derivado del estar-siendo-en (*In-Sein*) del *Dasein*. Cf. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, pp. 201-210/Heidegger, M. (1979). *op. cit.*, pp. 215-226.

¹⁴¹ En la traducción de José Gaos “estado de yecto”. Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 152.

¹⁴² En este contexto, Heidegger aclarará que el *Dasein* no busca que la disposición afectiva abra lo que abre y esta es una prueba de la afectividad en la que el *Dasein* es.

¹⁴³ Aquí Heidegger hará referencia a las religiones que fijan el adónde del *Dasein* y al conocimiento científico como ilustrador del de-dónde, permaneciendo ambas cuestiones sin poder ser resueltas por ser el que-es un enigma.

Heidegger va a destacar que en el mal humor (*Verstimmung*), el *Dasein* se muestra ciego para sí mismo, se vela el mundo circundante (*Umwelt*) y se extravía la circunspección (*Umsicht*) de la ocupación (*Besorgen*) (2014: 154/*Ibidem*). El estado de ánimo, además -aclara Heidegger-, no proviene ni de afuera, ni de adentro, sino que emerge del estar-siendo-en-el-mundo del *Dasein* (*In-der-Welt-sein*) (*Ibidem*). Por otra parte, el temple no consiste en modo alguno en una aprehensión refleja de lo interior, ni es ningún estado interno que se exterioriza (*Ibidem*). En definitiva, no cabe concebir al *Stimmung* y a la *Befindlichkeit* desde una perspectiva psicológica.

En síntesis, lo que Heidegger pretende decir con la noción de *Befindlichkeit* es que el modo de ser fundamental del *Dasein* no es la racionalidad, sino, más bien, los sentimientos y las afecciones. En otras palabras, que en el ser del *Dasein* prima la afectividad por sobre la razón, contrariando en este sentido a las posiciones que por lo regular se observaron en la historia de la filosofía europea, según hace notar Heidegger en *Prolegomena*¹⁴⁴. La idea de *Befindlichkeit* -entre otras perspectivas teóricas-, por otra parte, será la que le permita a Heidegger el desmontaje de idea de que el *Dasein* es, en su forma de ser, un sujeto.

Ahora bien, expuesto todo lo relativo a la disposición afectiva y su correlativo *Stimmung*, nos proponemos elaborar la cuestión nodal del comprender (*Verstehen*).

III.9. *Dasein* como *Verstehen* (comprender)

Verstehen (comprender) o *Verständnis* (comprensión), junto con el existencial *Befindlichkeit* (disposición afectiva), son los componentes de la constitución existencial del *Da* (ahí), es decir, modos de ser de la apertura (*Erschlossenheit*). En el § 31, Heidegger se encargará de abordar específicamente el asunto, aun cuando aparecerá antes, como bien destaca Pablo Redondo Sánchez (2005: 68).

El comprender, para Heidegger, es una estructura igual de originaria que la disposición afectiva (2014: 160/1967: 142). Además, la disposición afectiva siempre tiene su comprensión y el comprender es siempre afectivo (*Ibidem*). A diferencia de Dilthey, la comprensión (*Verständnis*), en Heidegger, no es pensada ni como una forma posible de conocimiento, que se diferencia del explicar (*Ibidem*/1967: 143), ni

¹⁴⁴ Según Heidegger, los afectos y sentimientos han recibido un abordaje mínimo en la historia de la filosofía europea, privilegiando, más bien, la razón. Cf. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, p. 320/Heidegger, M. (1979). *op. cit.*, p. 353.

empáticamente¹⁴⁵. La comprensión (*Verständnis*) es una forma de ser del *Dasein*, donde todo explicar tienen sus raíces (2014: 364/1967: 336).

Ahora bien, a nosotros lo que nos interesa específicamente es la conexión existente entre la comprensión y *seinkönnen* (poder-ser) o, lo que es lo mismo, entre comprender y *Entwurf* (proyección o proyecto). En otras palabras, el vínculo entre el comprender y el poder-ser proyectivo del *Dasein*, que le permite a este último el proyectarse sobre sus posibilidades (*Möglichkeiten*)¹⁴⁶. Además, la cuestión de las posibilidades -que el *Dasein* siempre es- recibirá un tratamiento profundo en el contexto del abordaje de este existencial -obviamente porque en la reflexión sobre esta estructura esencial se clarifica el carácter de poder-ser proyectivo del *Dasein*-.

Antes del § 31, el poder-ser (*seinkönnen*) ya aparecerá, en general, asociado al comprender (*Verstehen*)¹⁴⁷. Sin embargo, en este párrafo es cuando Heidegger dirá que en el comprender reside existencialmente el poder-ser (*Sein-können*) (2014: 161/1967: 143). Este ser-posible (*Möglichsein*), que el *Dasein* es, se diferencia, según Heidegger, de la vacía posibilidad lógica, como de la contingencia de lo *Vorhanden* (*Ibidem*). Posibilidad, en cuanto categoría modal de lo que Heidegger llama *Vorhandenheit/Vorhandensein*, significa lo aún no real (*Wirklichkeit*) y lo nunca jamás necesario (*Ibidem*). Por ende, la posibilidad, en esta perspectiva, es concebida como ontológicamente inferior respecto de la realidad y la necesidad (*Ibidem*). En cambio, en el contexto de la Analítica del *Dasein*, la posibilidad es pensada como la más original y última determinación ontológica positiva del *Dasein* (*Ibidem*/1967: 144). Aquí aparecen los términos modales de *Sein und Zeit* -posibilidad y necesidad-, que, según Adrián Bertorello -siguiendo, a su vez, a Oskar Becker-, no pueden ser abordados desde la lógica modal, al ser la posibilidad más originaria que la necesidad, pero si desde una perspectiva semiótico-narrativa (2016: 8-9).

Además, agrega Heidegger, la posibilidad (*Möglichkeit*), en tanto existencial, está determinada por la disposición afectiva (2014: 161/1967: 144). En otras palabras, por la condición de arrojado (*Geworfenheit*) del *Dasein* o por la facticidad (*Faktizität*), operando todas ellas como limitantes. El extravío del *Dasein* en el estado-de-caído (*Verfallenheit*), según hace notar Heidegger, se debe en última instancia a su condición

¹⁴⁵ Cf. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, pp. 296-304/Heidegger, M. (1979). *op. cit.*, pp. 326-335.

¹⁴⁶ Algo similar -y hasta idéntico- será planteado, por Martin Heidegger, en *Prolegomena*, respecto del comprender (*Verstehen*) o, como lo traduce Jaime Aspiunza, entender-de. Cf. Heidegger, M. (2007). *loc. cit.*, pp. 322-325/Heidegger, M. (1979). *loc. cit.*, pp. 355-359.

¹⁴⁷ Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 100-102/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, pp. 86-87.

de arrojado (*Geworfenheit*), puesto que a este último se encuentra entregada existencialmente la disposición afectiva y ésta, a su vez, determina el comprender en el cual el *Dasein* puede extraviarse (2014: 162/*Ibidem*). La relación entre caída (*Verfallen*) y *Geworfenheit* (condición de arrojado) o, lo que es lo mismo, entre caída y *Faktizität* (facticidad), Heidegger lo va a elaborar -como veremos- en el último párrafo del capítulo V de la Primera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit* destinada al existencial *In-Sein*, es decir, en el § 38¹⁴⁸. Aquí también expondrá la relación existente entre *Faktizität* (facticidad) y *Geworfenheit* (condición de arrojado).

Así como el poder-ser (*Sein-können*) reside existencialmente en el comprender (*Verstehen*), ocurre lo mismo con la proyección o el proyecto (*Entwurf*) (2014: 162/1967: 145). Heidegger define *Entwurf* del siguiente modo: “La proyección es la estructura existencial del ser libre espacio del fáctico poder-ser” (2014: 163/*Ibidem*). El *Dasein* no se proyecta sobre sus posibilidades cual si éste siguiera un plan preconcebido (*Ibidem*). Simplemente se proyecta y ya. Además, el comprender no aprende temáticamente aquello sobre lo que se proyecta (*Ibidem*). Si esto ocurre, lo proyectado pierde su carácter de posibilidad y se rebaja al nivel de algo dado y mentado (*Ibidem*). El comprender, en cuanto proyectar, permite que el *Dasein* sea sus posibilidades. Por ende, gracias al existencial de la proyección, el *Dasein* es siempre más de lo que efectivamente es (*Ibidem*), si se lo tematiza desde lo que Heidegger llama *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Sin embargo, nunca es más ni menos de lo que fácticamente es porque a su facticidad es inherente a su poder-ser (*Ibidem*). Además, existencialmente el *Dasein* es lo que aún no es (*Ibidem*).

Siguiendo a Ángel Xolocotzi Yáñez, cabe destacar, que la posibilidad (*Möglichkeit*) es al comprender (*Verstehen*), como el estado de ánimo (*Stimmung*) es a la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) (2015: 13), es decir, que la posibilidad es el modo de ser óntico del comprender, así como ocurre con la disposición afectiva y el estado de ánimo, según deja claro Heidegger al iniciar la exposición teórica en torno al *Dasein* como *Befindlichkeit* (disposición afectiva).

Ahora bien, en cuanto *Entwurf*, el comprender -dice Heidegger- es visión (*Sicht*)¹⁴⁹ del *Dasein* (2014: 164/1967: 146). La temática de la visión va a venir siendo elaborada desde por lo menos el § 15¹⁵⁰, cuando se discorra sobre uno de sus modos de

¹⁴⁸ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 195-200/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, pp. 175-180.

¹⁴⁹ Gaos lo traduce como “ver” y Rivera como visión. Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 164.

¹⁵⁰ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 80-85/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, pp. 66-72.

ser: *Umsicht* (circunspección)¹⁵¹. Esta última no es ni más ni menos que la visión que acompaña el comportamiento que el *Dasein* asume ante los entes intramundanos, que se Heidegger denomina *Besorgen* (ocupación) y es uno de los modos de ser del cuidado (*Sorge*), como veremos posteriormente. La visión, aclara Heidegger, es igual de originaria que sus modos de ser (*Ibidem*). Además, visión no significa percibir con los ojos del cuerpo, tampoco implica un aprehender no sensible (2014: 164-165/1967: 147).

Por otra parte, la temática compleja del círculo hermenéutico va a ser abordada por Heidegger en el § 32 de *Sein und Zeit*¹⁵². Los momentos que componen a este círculo son dos: comprender (*Verstehen*) e interpretación (*Auslegung*). La característica principal de la interpretación es su carácter temático, por contraposición a la atematicidad o pre-reflexividad de la comprensión. Heidegger define interpretación como articulación y apropiación de un comprender (2014: 254/1967: 231-232). Además, va a señalar que toda interpretación se fundamenta en tres estructuras básicas: 1) la pre-adquisición (*Vorhabe*); 2) la pre-visión (*Vorsicht*); y 3) la pre-concepción (*Vorgriff*) (Escudero, 2016: 278). La pre-adquisición o haber-previo hace referencia al horizonte de sentido previamente adquirido y en modo alguno cuestionado (*Ibidem*). La manera previa de ver o pre-visión determina la dirección que toma la interpretación (*Ibidem*) y la manera previa de entender o pre-concepción es el acervo de conceptos que tenemos siempre a mano (*Ibidem*).

La cuestión del círculo hermenéutico será elaborada sobre la base de esta teorización cuando Heidegger destaque el tema del sentido (*Sinn*) de la interpretación. Dice, en este sentido, Escudero:

El sentido es lo que nos da acceso a las cosas. Sólo hay sentido sobre la base de la interpretación, lo que equivale a decir que el sentido es el horizonte del proyecto compuesto por la triple estructura del haber-previo, de la manera previa de ver y de la manera previa de entender. Este horizonte sirve de fondo de proyección y de principio de comprensión. Nos encontramos, pues, ante el problema del *círculo hermenéutico*: interpretamos aquello que ya siempre hemos comprendido de alguna manera. (2016: 281)¹⁵³

Heidegger va a sostener que los seres humanos, en su modo de ser, siempre se encuentran comprometidos en un círculo hermenéutico y no hay forma de evitar ese círculo contra las esperanzas de los historiadores, que pretenden crear una

¹⁵¹ Gaos traduce este término como “ver en torno”. Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 83.

¹⁵² Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 166-172/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, pp. 148-153.

¹⁵³ La cursiva pertenece al original.

historiografía, que, al igual que el conocimiento de la naturaleza¹⁵⁴, sea independiente del punto de vista del contemplador (Heidegger, 2014: 171/Heidegger, 1967: 152). Y hasta frente a las previsiones del propio Husserl que pretende fundar una filosofía como ciencia estricta. Sin embargo, este círculo no es visto por Heidegger como una imperfección inevitable o como algo que debe ser evitado (*Ibidem*/1967: 153). Será imperfecto o un círculo vicioso (*circulus vitiosus*) mientras no se ingrese en el de un modo justo (*Ibidem*), es decir, determinando el ver, el tener y el concebir previos desde las cosas mismas (Heidegger, 2014: 171-172/*Ibidem*), como reza el método fenomenológico -en este caso, claramente hermenéutico-.

En el § 45 con el que se inicia la Segunda Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*, Heidegger va a destacar que *Existenz* es equivalente a poder-ser (*seinkönnen*) (2014: 255/1967: 233). Este último existenciario, teniendo en cuenta lo expuesto precedentemente, reside existencialmente en el comprender. Por ende, luego de un extenso recorrido intelectual -la Primera Sección de la Primera Parte-, va a señalar que el existenciario abordado en los § 4 y § 9 es idéntico al elemento estructural elaborado en el contexto del comprender (*Verstehen*).

Habiendo expuesto lo relativo al comprender, me predispongo a tratar el tema del cuidado (*Sorge*) y sus tres posibles especificaciones.

III.10. *Dasein* como *Sorge* (cuidado)¹⁵⁵

Aun cuando la noción *Sorge* (cuidado) aparecerá elaborada anteriormente bajo dos de sus posibles modalidades -*Besorgen* (ocupación) y *Fürsorge* (solicitud)¹⁵⁶-, el tratamiento específico de la misma se producirá recién en el capítulo VI de la Sección Primera de la Primera Parte de *Sein und Zeit*, cuando Heidegger ya haya expuesto todo lo relativo al existenciario *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo). Para Gaos, el

¹⁵⁴ El conocimiento de la naturaleza tampoco puede evitar el círculo hermenéutico. Todo explicar (*Erklären*), en cuanto descubrir, comprendiendo, lo incomprendido, tiene su raíz en el comprender. Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 364/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 336.

¹⁵⁵ El vocablo *Sorge*, en la traducción de José Gaos de *Sein und Zeit*, aparecerá como cura. Escudero sostiene que este último concepto es un arcaísmo y por ende, traduce el concepto como cuidado. Escudero, J. A. (2016a). *op. cit.*, pp. 325-326. Además, el traductor al español de *Prolegomena*, Jaime Aspiunza, destacará que la traducción del término *Sorge* como cuidado no debe precipitar a interpretaciones de tinte psicológico. Cf. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, p. 314.

¹⁵⁶ Las especificaciones del cuidado (*Sorge*) son tres: *Besorgen* (ocupación), *Fürsorge* (solicitud) y *Selbstsorge* (cuidado de sí). Cf. Escudero, J. A. (2016a). *op. cit.*, p. 184. En la reflexión sobre el ser de los entes intramundanos y por ende, sobre el ser de los entes que hacen frente dentro del mundo circundante (*Umwelt*), *Sorge* aparecerá especificada como *Besorgen*. En cambio, en el abordaje del quien del *Dasein* en su cotidianidad, este carácter de ser se presentará como *Fürsorge*. En *Prolegomena*, también el abordaje de algunas de estas manifestaciones del cuidado (*Sorge*) se producirá antes de la exposición de este último elemento estructural y el mismo Heidegger se encarga de aclararlo. Cf. Heidegger, M. (2007). *loc. cit.*, p. 368/Heidegger, M. (1979). *op. cit.*, p. 407.

existenciario *Sorge* es el que posibilita la unidad de la estructura *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo) (2013: 56). Nosotros, por el contrario -y siguiendo, en este sentido, a Bertorello y Barreiro-, creemos que es principio articulador del conjunto de los existenciaros (2009: 74) -no sólo del existencario *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo)- y que hace a la unidad del ser del *Dasein*. Heidegger va a titular el capítulo VI destacando que el ser del *Dasein* es el cuidado (*Sorge*) (2014: 200/1967: 180) y no porque el ser del *Dasein* sea estrictamente cuidado, sino porque este existenciario es el garante de la unidad del ser del *Dasein*. La aprensión de la totalidad del todo estructural del *Dasein* no puede producirse a través de la síntesis de los elementos (Heidegger, 2014: 201/Heidegger, 1967: 181).

Ahora bien, en un momento, Heidegger va a destacar que, para poner de manifiesto esta estructura -el cuidado-, resulta fundamental abordar previamente una de las posibilidades de abrir al *Dasein* aún más originales y amplias que el comprender (*Verstehen*) y la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) (2014: 202/1967: 182)¹⁵⁷ y la angustia (*Angst*), sin dudas, es esa posibilidad. En la angustia, dice Heidegger, el *Dasein* se pone ante su ser mismo simplificado en cierto modo (*Ibidem*). Por este motivo es que Heidegger elaborará el tema de la angustia en el contexto del capítulo destinado al elemento estructural *Sorge* en el momento en el que interrumpa su exposición preliminar en torno al cuidado, que luego será retomada en el § 41. Antes de desarrollar todo lo relativo a la angustia, Heidegger dirá que es necesario deslindar al cuidado de fenómenos con los que puede ser erradamente identificado. En este caso, Heidegger cita a la voluntad (*Wille*), el deseo (*Wunsch*), la inclinación (*Hang*) y el impulso (*Drang*)¹⁵⁸ y destaca, además, que éstos se encuentran fundados en el cuidado (*Ibidem*). Por ende, estando la voluntad, el deseo, la inclinación y el impulso fundamentados en el cuidado, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que la libertad (*Freiheit*) también lo está. Ésta es una de las razones por las cuales era fundamental desarrollar este carácter de ser. Por otra parte, en el § 12, cuando destaque que el *Dasein* es *Besorgen* -y por ende, cuidado-, Heidegger va a señalar que es necesario deslindar a esta última noción de los conceptos de melancolía, pena y serenidad, siendo todo esto ópticamente posible gracias al cuidado (2014: 70/ 1967: 57).

¹⁵⁷ Aquí se observa que, aun cuando el *Dasein* sea *Erschlossenheit* (apertura) y nunca *Unverschlossenheit*, cabe destacar distintos niveles de apertura.

¹⁵⁸ Este deslinde del cuidado (*Sorge*) respecto del impulso (*Drang*) y la inclinación (*Hang*) se producirá también en el apartado b del § 31 en *Prolegomena*. Cf. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, pp. 370-372/ Heidegger, M. (1979). *op. cit.*, pp. 409-411.

Luego de haber expuesto todo lo relativo a la angustia y haber logrado determinar que el *Dasein*, en sus caracteres fundamentales, es existencialidad (*Existenzialität*), facticidad (*Faktizität*) y ser-caído (*Verfallensein*), Heidegger retomará el abordaje del cuidado en el § 41, como bien dijimos precedentemente. Allí sostendrá que decir que el *Dasein* es cuidado (*Sorge*) no implica caracterizar la existencialidad desligada de la facticidad y la caída, sino que involucra al conjunto de estas determinaciones fundamentales del ser del *Dasein* (2014: 213/1967: 193). Cuidado, dice Heidegger, tampoco significa exclusivamente o en primer término un conducirse de un yo aislado hacia su propio ser (*Ibidem*). De otra manera, *Sorge* sería *Selbstsorge* (cuidado de sí), es decir, se identificaría con una de sus especificaciones.

Además, para deslegitimar cualquier interpretación que considere que en el *Dasein* hay una primacía de la práctica por sobre la teoría por ser éste, cuidado, Heidegger va a destacar que este último existencial es *a priori* a toda conducta fáctica (2014: 214/*Ibidem*). Como vimos, la misma posición va a ser asumida cuando Heidegger discorra en párrafos anteriores sobre una de las especificaciones del cuidado: *Besorgen* (ocupación)¹⁵⁹. Por ello, resultan sumamente extrañas las interpretaciones pragmatistas de la Analítica del *Dasein* de Heidegger, que notoriamente se rehúsan a interpretar la reflexión sobre el ser del ente humano que Heidegger ensaya en *Sein und Zeit* conforme a los lineamientos del maestro. Sorprende también la interpretación que al respecto efectúa Volpi, al concebir al cuidado como una determinación práctica originaria a la cual se remiten tanto el comprender, como la disposición afectiva (2012: 106). Según Volpi, Heidegger extrae este carácter de ser de la filosofía práctica aristotélica (2012: 107-108) y en la medida en que trata de desligarla constantemente de una posible interpretación en términos de predominancia de la práctica, muestra que debemos encaminar la exégesis en sentido contrario al que trata de instalar Heidegger (Volpi, 2012: 108). Lo mismo dirá respecto del deslinde heideggeriano del elemento estructural *Sorge* con respecto a la voluntad, el deseo, el impulso y la inclinación (*Ibidem*).

Seguidamente, Heidegger va a volver a decir que querer (*Wollen*) y desear (*Wünschen*) echan sus raíces en el cuidado (2014: 214/1967: 194). Por otra parte, va a destacar que en el “querer se trasluce la totalidad del cuidado que hay en su fondo” (Heidegger, 2014: 2015/*Ibidem*). Para finalizar, Heidegger va a apuntar que el cuidado

¹⁵⁹ Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 69/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 57.

no es un existencial simple, como tampoco lo es el ser¹⁶⁰, y que nunca puede reducirse a un “proto-elemento” óntico, puesto que en tal caso se estaría explicando el ser por el ente (2014: 216/1967: 196), lo que es un error.

El § 42 -con el que Heidegger culmina su reflexión en torno al cuidado (*Sorge*), antes de exponer su objeción al concepto tradicional de realidad (*Realität*) en el § 43-, se constituye en un claro antecedente de la apelación al discurso poético o literario en la argumentación filosófica heideggeriana¹⁶¹. Aquí Heidegger recurrirá a una vieja fábula con la que se encontró gracias a la lectura de un artículo de Karl Burdach titulado “*Faust und die Sorge*” -según hace saber en una nota a pie de página (2014: 218/1967: 197)-, para patentizar que previamente ya se estaba pensando al ser del *Dasein* como cuidado y no como lo concibe lo que él llama definición clásica del hombre, aun cuando esta última interpretación también esté expuesta en este texto que cita. La denominación del *Dasein* como hombre la recibe el ente humano -dice Heidegger- no de su ser, sino de lo que está hecho¹⁶² (*humus*), es decir, tierra (2014: 219/1967: 199) y de ahí el error. El *Dasein* en su ser es *Sorge*, como bien muestra la fábula o, como Heidegger lo llama, testimonio preontológico¹⁶³.

Ahora bien, habiendo expuesto lo relativo al elemento estructural *Sorge* (cuidado), nos predisponemos a efectuar una conclusión preliminar.

III.11. Conclusión preliminar

Los existencialios *Welt* (mundo) e *In-Sein* (estar-siendo-en) -en este último carácter de ser se encuentran comprometidos tanto la apertura (*Erschlossenheit*), como sus modos constitutivos: disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y comprender (*Verstehen*)- de la estructura esencial *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo) y el elemento estructural *Sorge* (cuidado) implican una serie de cuestionamientos a la tradición filosófica europea. En principio, a la idea de que la forma de ser del ente humano consiste en la de ser un ente carente de mundo. En segundo lugar, a la tesis de

¹⁶⁰ En *Prolegomena*, Heidegger va a destacar que la tradición filosófica europea había cometido un error al concebir al ser como el más simple de los conceptos. También, va a patentizar el modo a través del cual se llegó a esa idea. Cf. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, p. 368/Heidegger, M. (1979). *op. cit.*, p. 406.

¹⁶¹ Recordemos que, en el filosofar del *Ereignis*, Heidegger concebirá a la poesía como un discurso con capacidades aleteológicas francamente superiores con respecto al filosofar.

¹⁶² Aquí se explicita una equivalencia casi exacta entre *Prolegomena* y *Sein und Zeit*. Heidegger, cuando inaugure su reflexión en torno al ser del ente humano en el apartado a del § 18 de *Prolegomena*, dirá que lo que se propone esta investigación -a diferencia de lo que ocurrió en el pasado- no es determinar de qué está hecho el *Dasein*, sino el cómo de su ser y los rasgos de ese cómo. Cf. Heidegger, M. (2007). *loc. cit.*, p. 194/Heidegger, M. (1979). *loc. cit.*, p. 207.

¹⁶³ Este mismo desarrollo argumental se presentará en *Prolegomena*. Específicamente, en el apartado e del § 31. Cf. Heidegger, M. (2007). *loc. cit.*, pp. 377-380/Heidegger, M. (1979). *loc. cit.*, pp. 417-420.

que el ser humano, además de ser un ente carente de mundo, tiene la forma de ser de un sujeto (*Subjekt*). Esta posición teórica, para Heidegger, ya es atribuible a la definición aristotélica de ser humano como ζῷον λόγον ἔχον (*zoon logón échon*), como dijimos anteriormente.

El cuestionamiento a la idea de sujeto viene de la mano, por lo menos, de dos cuestiones. En primer lugar, del hecho de que lo primero que comparezca ante el *Dasein* en su mundo circundante (*Umwelt*) sean útiles (*Zeuge*)¹⁶⁴ y en segundo término, de la primacía de la afectividad en el modo de ser del *Dasein*, que no sería una forma de ser característica de un sujeto. La noción de sujeto exige que la racionalidad sea una modalidad de ser fundamental y hasta única. Aquel planteo teórico, es decir, el relativo a los entes intramundanos en tanto útiles también acarrea una objeción a la ontología tradicional, que los concebía en su ser como *Vorhandenheit/Vorhandensein*.

Ahora bien, concentrándonos específicamente en la cuestión de la libertad como libre elección -es decir, en uno de los dos sentidos que el vocablo *Freiheit* asumirá en el contexto de *Sein und Zeit*¹⁶⁵- no cabe dudas que era fundamental tener como base la idea de que el *Dasein* constantemente se está conduciendo, dirigiendo a su ser o proyectándose sobre posibilidades (*Möglichkeiten*). Esta temática la logramos elaborar tanto en el tratamiento de la noción de *Existenz*, como en el concepto de comprender (*Verstehen*)¹⁶⁶. Señalar, por otra parte, el carácter singular de esta proyección también resultaba necesario y ello fue posible gracias al despliegue argumental en torno al existencial *Jemeinigkeit*.

Además, estando la libertad en tanto libre elección en íntima conexión con los modos de ser fundamentales del *Dasein* -propiedad e impropiedad- y con la angustia, como disposición afectiva fundamental, se tornaba necesaria la exposición de la temática de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), ya que en ésta se abre aquello que precipita la caída (*Verfallen*) del *Dasein* y la angustia, además, es un tipo de disposición afectiva -la más importante-.

También, resultaba importante el abordaje del elemento estructural *Sorge* (cuidado), puesto que en este carácter de ser se encuentra fundada en última instancia de libertad (*Freiheit*). Recordemos que, para Heidegger, el querer (*Wollen*) o la voluntad (*Wille*) sólo es posible porque el *Dasein* es cuidado y la libertad únicamente es viable

¹⁶⁴ Recordemos que, en el trato con los útiles (*Zeuge*), el existencial *Sorge* (cuidado) se especificará como *Besorgen* (ocupación).

¹⁶⁵ En el capítulo siguiente profundizaremos sobre este asunto.

¹⁶⁶ En esta estructura -la del comprender- la cuestión recibirá un desarrollo más detallado.

porque el *Dasein* es querer. Por lo tanto, el cuidado es un componente medular en esta elaboración de ideas.

La posibilidad (*Möglichkeit*), por otra parte, aparecerá pensada como el modo de ser óntico del comprender (*Verstehen*), estableciendo la misma relación que el temple de ánimo (*Stimmung*) con respecto a la disposición afectiva (*Befindlichkeit*). La posibilidad, además, será inteligida como la más original y última determinación ontológica positiva del *Dasein*. En el capítulo siguiente, veremos en qué sentido Duns Escoto influyó en esta cuestión.

Asimismo, en el § 41 sobre el cuidado (*Sorge*), luego de haber elaborado el tema de la angustia como disposición afectiva fundamental, Heidegger llega a la conclusión de que existencialidad (*Existenzialität*), facticidad (*Faktizität*) y ser-caído (*Verfallensein*) son los carácter fundamentales del *Dasein*. Obviamente, todo este planteo es meramente momentáneo o provisional. Puede ocurrir que, en el camino del pensar, Heidegger vaya reformulando cada uno de sus posiciones teóricas previamente expuestas. Esto veremos que ocurre con la cuestión del *Dasein* en tanto totalidad.

CAPÍTULO IV

IV.1. La libertad (*Freiheit*) en la Analítica del *Dasein*

Como bien destacamos en la introducción, el abordaje de la cuestión de la libertad (*Freiheit*) en la Analítica del *Dasein* será el meollo principal que trataremos de dilucidar en esta exposición de ideas. Sin embargo, para encarar el asunto de la libertad humana, era fundamental mostrar previamente que el *Dasein* está conceptualizado como ente que, en su ser, siempre se está dirigiendo o conduciendo a posibilidades. Sin esta posición teórica en concreto no se puede hablar de libertad en la reflexión heideggeriana. Además, estando la libertad en íntima conexión con los modos fundamentales de ser del *Dasein* -propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiedad (*Uneigentlichkeit*)- y con la angustia (*Angst*), resultaba imperioso la exposición de la cuestión de la afectividad (*Befindlichkeit*). La angustia es una disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*), que permite la transición del modo de ser de la impropiedad a la propiedad. Además, la impropiedad se basa en última instancia en la afectividad, puesto que en ésta se abre el que-es (*daß es ist*) de la condición de arrojado (*Geworfenheit*), que precipita la caída (*Verfallen*) del *Dasein*. Por otra parte, estando la libertad fundada en el querer (*Wollen*) y este último, a su vez, en el cuidado (*Sorge*)¹⁶⁷, era importante el desarrollo de esta última temática.

Ahora bien, antes de exponer la cuestión de la libertad (*Freiheit*) en la reflexión sobre el ser del ente humano, que Martin Heidegger ensaya en *Sein und Zeit* y especificar el influjo que en ello pueda haber tenido Juan Duns Escoto, nos parecía fundamental efectuar una aclaración.

¹⁶⁷ Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 214-216/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, pp. 194-196.

IV.2. Aclaración preliminar

El concepto de libertad (*Freiheit*), que desde un principio vinimos manejando, no será el único que Heidegger desplegará en *Sein und Zeit*. Es más, se puede llegar a decir que tampoco es el principal. La conceptualización de libertad, que aparecerá constantemente y que, para Heidegger, tiene mayor importancia es la idea de libertad como trascendencia¹⁶⁸. Como el *Dasein* es apertura (*Erschlossenheit*), se le pueden aparecer entes. Sin la aperturidad del *Dasein*, los entes -cualesquiera sean- no pueden ser puestos en libertad para el *Dasein* y de ahí el vínculo estrecho entre este sentido de libertad¹⁶⁹ y la apertura del *Dasein*. Dice, en este sentido, Alejandro Vigo:

Esta apertura originaria del “ser en el mundo” como tal y, en particular, del mundo mismo, como plexo total de la significación, es previa y posibilitante respecto de todo posible descubrimiento del ente intramundano, como H. [Heidegger] lo ha mostrado en el análisis de la mundanidad del mundo y del ser del ente intramundano en los §§ 14-18, análisis al cual el propio H. [Heidegger] remite expresamente en el tratamiento del § 44. (2014: 166)¹⁷⁰

En definitiva, hay descubrimiento del ente intramundano o de cualquier otro tipo de ente porque el *Dasein* está abierto, es *Erschlossenheit*. Sin embargo, esto no nos debe precipitar a pensar que la mostración del ente y la trascendencia del *Dasein* no son procesos concomitantes, como bien destaca Vigo (2014: 167), aun cuando la prioridad la tenga está última.

Sobre este concepto de libertad, Heidegger profundizará en escritos inmediatamente posteriores a *Sein und Zeit* polemizando con Kant y su concepto causal de libertad¹⁷¹. Según Alejandro Vigo, en estos textos -los inmediatamente posteriores a

¹⁶⁸ Esta forma de conceptualizar la libertad o el ser-libre (*Freisein*) está en estrecha vinculación con la fenomenología de Husserl, puesto que se basa en la tesis husserliana de la intencionalidad de la conciencia, aunque -obvio- superándola.

¹⁶⁹ Este modo de significar la libertad aparecerá también cuando Heidegger discorra sobre la relación que el *Dasein* resuelto (*entschlossen*) establece con la muerte (*Tod*) Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 290/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 266.

¹⁷⁰ Las aclaraciones entre corchetes me pertenecen.

¹⁷¹ Cf. Heidegger, M. (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie* (GA 31). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann/Heidegger, M. (2002). *The essence of human freedom: an introduction to philosophy*. London: Continuum. En estas lecciones del semestre de verano de 1930 dictadas en la Universidad de Friburgo, Heidegger se propondrá introducir a los estudiantes en el conocimiento filosófico a partir de una reflexión sobre la esencia de la libertad humana (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*). En esa elaboración teórica polemizará con Kant y su concepto causal de libertad, que también está presente en Escoto. Cf. Duns Escoto (1968). *Cuestiones Cuodlibetales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, p. 603. En *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie* (*La esencia de la libertad humana: una introducción a la filosofía*), además, Heidegger destacará que la elección de Kant para abordar este asunto radica en el hecho de que en este filósofo el problema de la libertad como un tipo particular de causalidad sea planteado de un modo más radical que en otros. Cf. Heidegger, M. (1982). *op. cit.*, p. 299/Heidegger, M. (2002). *op. cit.*, p. 203. Para profundizar más sobre la temática los redirijo a algunos trabajos de Alejandro Vigo, que se interesó mucho en la cuestión. Cf. Vigo, A. (2014). *Arqueología y aleteología. Estudios heideggerianos*. Berlin:

Sein und Zeit, que tratan el asunto- se manifiesta una radicalización de la conexión entre verdad y trascendencia (2014: 169) respecto de la posición heideggeriana en *Sein und Zeit*, que anticipan la transición filosófica al pensar onto-histórico.

No obstante, la libertad (*Freiheit*), en *Sein und Zeit*, no será sólo entendida de este modo, sino también como autodeterminación o libre elección y ese es el concepto que de una u otra manera estuvimos manejando desde un principio. Para la exposición de este asunto resulta fundamental, como ya se dijo previamente, distinguir entre el *Dasein* en el modo de ser de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), el *Dasein* angustiado y el *Dasein* resuelto (*entschlossen*), puesto que en cada uno de estos momentos la temática se presenta de una forma distinta. Sin embargo, antes de abocarnos a trabajar esta cuestión, precisaremos el influjo escotista-cristiano en los conceptos de posibilidad (*Möglichkeit*) y libertad (*Freiheit*) como libre elección de *Sein und Zeit*.

IV.3. El influjo escotista o judeo-cristiano en las nociones heideggerianas de posibilidad (*Möglichkeit*) y libertad (*Freiheit*)

Gracias a Escoto y las filosofías cristianas, lo posible deja de ser pensado como potencia (*δυνατόν/dunaton* o *δυναμει ὄν/dunamei ón*)¹⁷² de algo y por ende, sale del esquema necesarista del aristotelismo, donde el universo siempre está teñido de verdad y necesidad (Pérez-Estévez, 2008: 80). Dice Pérez-Estévez:

Al poder ser, en cuanto poder ser otro, al cambiar o devenir, lo explica racionalmente Aristóteles por primera vez en el pensamiento occidental. Cuando echa mano de las nociones de potencia y acto, materia y forma, ofrece la primera teoría racional consistente del cambio y continuo devenir de la naturaleza. La materia prima, como pura potencia de ser, es el sustrato o sujeto último en el que se esconde, en toda sustancia primera o natural, la infinita posibilidad de ser algo distinto o de recibir nuevas formas ya sean éstas accidentales ya sean éstas sustanciales. Pero el cambio natural, explicado por Aristóteles, es un cambio que está siempre prefijado y predeterminado, lo que significa que tal sustancia [*ousía*] puede cambiar, recibir nuevas formas para convertirse en algo distinto de muchas maneras pero siempre de acuerdo a la normativa universal de la causalidad eficiente y de sus efectos necesarios. (2008: 80)

Aun cuando desacordemos en mucho de lo que dice aquí Pérez-Estévez –por su falta de precisión teórica-, no caben dudas de que la filosofía aristotélica piensa al

Logos Verlag, pp. 159-205; Vigo, A. (2017). “Ser libre y dejarse vincular. Un motivo central en la reformulación aleitológica de la cuestión de la libertad”. En Basso Monteverde, L. (comp.). *Heidegger y la hermenéutica: Actas de las primeras jornadas nacionales de la SIEH-Argentina*. (283-304). Mar del Plata. Ed. Teseo; Vigo, A. (2011). “Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad”. En Ainbinder, B. (ed.). *Studia Heideggeriana, Vol. I*. (219-242). Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

¹⁷² Para Franz Brentano, *δυνατόν* o *δυναμει ὄν* (ente o ser en potencia), según la cosa misma, coincide con el concepto *ἕλη* (*hyle*/materia). Cf. Brentano, F. (2007). *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Madrid: Encuentro, p. 84.

movimiento o cambio desde una perspectiva necesarista. La filosofía escotista, por el contrario, se representa a lo posible sin sujeción a la potencia y en ese sentido, entra en juego la libertad y la contingencia, que claramente no son asimilables semánticamente, aun cuando se podría pensar que sí.

Heidegger, a diferencia de Escoto, piensa a la posibilidad (*Möglichkeit*) como una forma de ser del *Dasein*. Escoto, en cambio -en un sentido metafísico-, la concibe como un modo de ente (Elías, 2013: 103) y por ende, hace extensiva su conceptualización a todo ente -sustancia- y no estrictamente al ser humano. Sin embargo, comparte con la conceptualización heideggeriana el hecho de que lo posible ya no sea, como en Aristóteles, reducido a aquello que es potencia de algo. Esto es claramente un aporte del cristianismo a la hora de pensar lo posible y que, claramente, estará en Heidegger. Además, la posibilidad en la Analítica del *Dasein* de *Sein und Zeit* es pensada, como se vio anteriormente, como un modo de ser positivo. No existirá tal pronunciamiento en la filosofía escotista, aunque si cabe destacar que lo contingente si es pensado, en tanto modalidad entitativa¹⁷³, como un modo positivo de ser y no como una privación (Elías, 2013: 14). Cabe aclarar, además, la posibilidad en *Sein und Zeit* -como vimos- es pensada como arrojada, es decir, condicionada¹⁷⁴.

Ahora bien, siguiendo a Gloria Elías¹⁷⁵ e Ignacio Miralbell¹⁷⁶, lo posible en Escoto puede asumir los siguientes sentidos:

- 1.1. En sentido metafórico: su proposición contradictoria no es necesariamente falsa.
- 1.2. En sentido metafísico se opone a:
 1. lo imposible: lo posible se convierte con todo ente, porque el ente que incluye contradicción no es nada.
 2. lo necesario: lo posible es lo que no tiene en sí mismo una identidad indefectible, lo que puede ser de otro modo o dejar de ser. Lo posible, en

¹⁷³ Para Gloria Elías, la contingencia, en Escoto, puede ser entendida de dos maneras: 1) como modalidad entitativa, que indica un ser no necesario, ni sempiterno y por ende, un ente contingente es la realización de algo que se podría no haber producido; o 2) como modalidad operativa, que es la propiedad de la potencia activa que obra de tal forma que no es inevitable su acto operativo. Cf. Elías, G. S. (2013). *op. cit.*, p. 14.

¹⁷⁴ Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 161/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 144. Aquí se observa como Heidegger ya es consciente del peso de la historia y eso es gracias al historicismo alemán.

¹⁷⁵ Cf. Elías, G. S. (2013). *op. cit.*, pp. 106-119.

¹⁷⁶ Cf. Miralbell, I. (1994). *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*. Pamplona: EUNSA, pp. 47-50.

Escoto, va a ser pensado por oposición a lo necesario, como bien destaca Gloria Elías, siguiendo a Pérez-Estévez (2013: 106)¹⁷⁷.

3. al acto: el ente es dividido en ente en acto y ente en potencia. Escoto aclara que esta oposición no se da simpliciter, ya que el ente en potencia no se convierte con el no-ente.

A medida que vayamos exponiendo que ocurre con la libertad (*Freiheit*) cuando el *Dasein* se encuentre en el modo de ser de la impropiedad, angustiado o resuelto, destacaremos los momentos en los que Heidegger se acerca a estos sentidos metafísicos de lo posible y las instancias en las cuales se aleja. Cabe aclarar que, en Heidegger, sin embargo, la realización de una posibilidad no es pensada como la transición a una realidad efectiva, como ocurre en Escoto -claramente heredero de Aristóteles-, puesto que Heidegger es un crítico de la interpretación del ser como realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

Entendemos por lo expuesto, que la filosofía escolástica de Juan Duns Escoto, aun cuando éste no sea citado a lo largo de *Sein und Zeit*, va a atravesar la reflexión de Martin Heidegger en su Analítica Existencial del *Dasein*, proveyendo de un conjunto de categorías y conceptos, para la dilucidación de la forma de ser de los seres humanos, concretamente en su relacionar lo humano con lo posible de ser.

Ahora bien, demarcado el peso del escotismo en la noción heideggeriana de *Möglichkeit* (posibilidad), me predispongo exponer el concepto de libertad escotista y ver en qué sentido esta conceptualización influye en Heidegger.

IV.3.1. Lo posible, la libertad y contingencia en Juan Duns Escoto

El abordaje de la cuestión de la libertad en la obra *Quaestiones Quodlibetales* -particularmente, en la *Quaestio XVI*¹⁷⁸-, en las que el filósofo y teólogo franciscano del siglo XIII, aborda de lleno el tema de la libertad, es un abordaje por demás complejo y que trata a la vez, el problema de la libertad y de lo posible tanto en Dios como en el ser humano. En otras palabras, la tarea reflexiva oscilará entre hablar de la voluntad divina -perfecta, omnipotente y que no falla- y de la voluntad humana -finita, imperfecta y limitada-. Nosotros, en particular, no expondremos la cuestión siguiendo el orden del texto, sino que haremos una aproximación general, extrayendo los conceptos que sean

¹⁷⁷ Esta posición teórica no será la que está presente en Aristóteles, quien sólo -siguiendo a Gloria Elías, quien, a su vez, sigue a Roberto Rojo- piensa lo necesario por oposición a lo contingente, pero en modo alguno, a lo posible. Cf. Elías, G. S. (2013). *op. cit.*, p. 55.

¹⁷⁸ Cf. Duns Escoto (1968). *op. cit.*, pp. 580-609.

necesarios para seguir un hilo argumental, concentrándonos fundamentalmente en las aserciones de Escoto en torno a la voluntad humana y dejando a un lado, en términos generales, la cuestión de la voluntad divina.

El ser humano es pensado por Escoto en términos de libertad. La naturaleza no lo determina de tal modo que el ser humano no determine libremente su obrar, puesto que la voluntad¹⁷⁹ está por encima del entendimiento y es la facultad que comanda al ser humano. Por esta razón, es que se ha concebido erróneamente a la posición escotista como un irracionalismo, puesto que la voluntad operaría caprichosamente, sin ser dirigida. Sin embargo, esta interpretación errónea, contiene una enorme fundamentación bibliográfica de dicho error interpretativo, como bien lo hace notar Gloria Elías, quien en efecto, destaca el carácter racional de la voluntad escotista. Para Escoto, la voluntad, como bien deja sentado en *Quaestiones Quodlibetales*, no es un principio irracional, puesto que opera *ad opposita*, es decir, es un principio que tiende a opuestos. Para llegar a esta conclusión, Escoto se hace de la teoría aristotélica en torno a los principios racionales y los principios irracionales (*rationales et irrationales potentias*)¹⁸⁰. Sin el propósito de centrarnos en la teoría aristotélica de las distinciones entre facultades racionales e irracionales, baste decir acá que si la racionalidad consiste en la apertura a opuestos, mientras que la naturaleza es aquello que opera *ad unum*. En Escoto, la racionalidad será una propiedad de la voluntad, y no tanto del intelecto, pues para este autor es la voluntad la que está abierta a la posibilidad de elegir entre dos opuestos, y es por ello que en ella cabe el poder de la autodeterminación.

De este modo, en Duns Escoto, la libertad y la voluntad cobran centralidad, pero a la vez, se imbrican entre sí. Esta posición de tinte judeo-cristiana busca contraponerse al necesarismo greco-árabe hasta ese momento, imperante. La contingencia, así mismo, es pensada por Duns Escoto no como una degradación -como puede verlo Aristóteles-, sino como un modo positivo de ser, el modo de ser de lo creado, el modo de ser del ser humano (Elías, 2013: 203-227).

¹⁷⁹ Cabe destacar que, en la *Quaestio XVI* de *Quaestiones Quodlibetales*, el inicio del movimiento de la voluntad humana está en Dios. Efectivamente, luego ésta es dejada a sí misma. Cf. Duns Escoto (1968). *loc. cit.*, p. 605. Misma posición teórica va a ser sostenida por Tomas de Aquino en la *Quaestio VI* (Cuestión VI) de *Quaestiones Disputatae De Malo* (Cuestiones disputadas "sobre el mal"). Cf. Washburn, J. (2001). "Análisis de la Cuestión VI De Malo de Tomás de Aquino". En *Rev. Filosofía-Univ. Costa Rica*, XXXIX (99), 131-141.

¹⁸⁰ Cf. Duns Escoto (1968). *loc. cit.*, p. 603.

IV.3.2.Libertad y contingencia no son lo mismo

Cabe entonces aclarar que, en Escoto, la idea de libertad no puede ser asimilada a la idea de contingencia. Decir que algo es contingente implica necesariamente la idea de libertad, es decir, la libertad es la condición necesaria para que exista contingencia, algo es contingente, necesariamente, porque fue libremente querido. Sin embargo, la idea de contingencia también implica que aquello que es podría no haber sido o podría haber sido de otro modo. Claramente, no es lo mismo decir que algo podría haber sido de otro modo, que decir que algo podría no haber sido. La diferencia puede ser sutil, pero no cabe duda que la diferencia está presente. Es decir, en Duns Escoto, para que algo sea contingente es necesario que haya sido libremente elegido, alejándose así del necesitarismo aristotélico y la concepción negativista o peyorativa de los seres contingentes. Lo contingente en Escoto, implica, por un lado, que lo que es de ese modo se debe a que fue elegido, y por otra parte, implica la idea de que aquello que es contingente podría no haber sido o podría haber sido de otro modo.

Claramente, Juan Duns Escoto y la filosofía medieval cristiana le suministran a Martin Heidegger la idea de libertad (*Freiheit*) como libre elección, la cual está presente en las filosofías griegas, pero sin hacer de ella una hipérbole. Esta es verdaderamente una de las contribuciones más importantes para la historia de la filosofía universal.

IV.4. Improperiedad (*Uneigentlichkeit*) y libertad (*Freiheit*)

Cuando Heidegger, en el § 9, destaque los modos fundamentales de ser del *Dasein*, nombrará a la impropiedad como uno de ellos¹⁸¹. Sin embargo, su elaboración teórica se producirá recién en el capítulo IV de la Primera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*¹⁸², cuando Heidegger se detenga a teorizar sobre el quién del *Dasein* en su cotidianidad¹⁸³. Luego, aparecerá nuevamente en el apartado B del capítulo V de la Primera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*¹⁸⁴, una vez que Heidegger ya haya

¹⁸¹ Al principio de la analítica del *Dasein*, Heidegger señalará que existen dos modos fundamentales de ser: la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 54-55/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. Aquí destacará que la impropiedad no es un grado de ser inferior. Cabe aclarar que, en *Prolegomena*, ocurrirá exactamente lo mismo, es decir, Martin Heidegger nombrará a la propiedad y a la impropiedad como las formas fundamentales de ser del *Dasein*. Cf. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, p. 193/Heidegger, M. (1979). *op. cit.*, p. 206.

¹⁸² Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 129-147/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, pp. 113-130.

¹⁸³ El quien del *Dasein* en su cotidianidad es el segundo componente del existencial *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo) como bien lo deja claro Heidegger en el § 12 de *Sein und Zeit*. Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 65-66/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 53.

¹⁸⁴ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, 185-200/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, pp. 166-180. Aquí Heidegger procurará patentizar cómo es su ahí (*Da*) el *Dasein* en su cotidianidad. Recordemos que en el capítulo V de la Sección Primera de la Primera Parte de *Sein und Zeit*, Heidegger elaborará las cuestiones

analizado en el apartado A los modos constitutivos del Ahí (*Da*): *Befindlichkeit* (disposición afectiva) y *Verstehen* (comprender). La cuestión de la impropiedad, además, volverá a ser analizada en el contexto del capítulo destinado al elemento estructural *Sorge* (cuidado)¹⁸⁵, para hacer referencia -como se verá- al querer (*Wollen*) bajo la dirección del uno. Por lo tanto, los dos primeros abordajes se producirán en el contexto del existenciario *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo) -involucrando a dos elementos teóricos distintos: 1) el quién del *Dasein* en su cotidianeidad; y 2) el carácter de ser *In-Sein* (estar-siendo-en)- y el último en el marco de la teorización sobre el cuidado en el Capítulo VI de la Primera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*.

En el primer abordaje, Heidegger va a destacar que el tratamiento del quién del *Dasein* en su cotidianidad exige la elaboración también de dos estructuras igual de originales que el existenciario *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo): el *Mitsein* (estar-siendo-con) y el *Mitdasein*, propios del *Mitwelt* (mundo compartido) y no ya del *Umwelt* (mundo circundante). Ahora bien, ¿Por qué razón es fundamental encarar estos dos existenciaros -*Mitsein* y *Mitdasein*- en este momento del despliegue teórico? En principio, porque el *Dasein* nunca está siendo solo en el mundo¹⁸⁶, puesto que hasta el estar-siendo-solo (*Alleinsein*) es un modo de estar-siendo-con (*Mitsein*). En su mundo siempre hay otros que tienen su mismo modo de ser y no sólo útiles (*Zeuge*) o entes intramundanos que en su ser sean *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Y, en segundo lugar, porque -como se verá- el *Dasein* en su cotidianeidad es dominado por otros.

La pregunta (*Frage*) por el quien del *Dasein* en su cotidianeidad, dice Heidegger, pareciera ser que ya se ha logrado responder en el § 9¹⁸⁷, cuando se destacó que el *Dasein* es *jemeinigkeit*, es decir, cuando se indicó formalmente las determinaciones fundamentales del *Dasein* (2014: 130/1967: 114). El quien (*das Wer*) se responde con el yo mismo, el sujeto (“*Subjekt*”), el sí mismo (“*Selbst*”) (*Ibidem*). De este modo, el quien es algo idéntico y ontológicamente se lo comprende como *Vorhandenheit/Vorhandensein* en una región cerrada, que tiene el carácter del sí mismo

relativas al existenciario *In-Sein* (estar-siendo-en), que es el tercer componente de la estructura esencial *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo).

¹⁸⁵ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 215-216/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, pp. 194-196.

¹⁸⁶ En *Sein und Zeit*, Heidegger va a aclarar que el análisis previo se había circunscripto al mundo circundante (*Umwelt*) -es decir, a los entes que no tienen la misma forma de ser del *Dasein*- por dos motivos. En principio, para simplificar el abordaje teórico y en segundo lugar, porque los otros que comparecen en el mundo compartido del *Dasein* no tienen el modo de ser de un útil (*Zeug*), ni de lo que Heidegger llama *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 134/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 118.

¹⁸⁷ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 54/Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 42.

(*Ibidem*). Esta forma de interpretar al quién del *Dasein* en su cotidianeidad es, en definitiva, pensado desde la sustancialidad (*Substantialität*). Sin embargo, pudiera ser que el quién del *Dasein* en la cotidianeidad no fuese yo mismo, como se piensa (2014: 131/1967: 115) y de hecho, para Heidegger, es así: el *Dasein* en su cotidianeidad pierde el sí mismo (2014: 132/1967: 116). No es el mismo. Por ende, la respuesta más evidente no es tal y requiere su reelaboración.

Luego de este planteo preliminar, Heidegger dirá que, así como el *Dasein* no es un mero sujeto sin mundo, tampoco es un yo aislado de los otros (2014: 132/1967: 116). En este momento, claramente, se va a proponer la elaboración del famoso *Mitsein* (estar-siendo-con) y *Mitdasein*, nociones fundamentales de la Analítica y resonantes en la tradición filosófica europea posterior. La temática del *Mitsein* y del *Mitdasein*, según Heidegger, ya había sido expuesta cuando se discurió anteriormente sobre el mundo del trabajador manual (2014: 133/1967: 117). Dice Bertorello, en este sentido:

Así pues, si se mira a fondo el plexo de útiles, se puede percibir que el *Dasein* habita en su mundo no sólo junto a entes "a la mano" (*das Zuhandene*) o entes "que están ahí" (*das Vorhandene*), sino también junto a entes de su misma forma de ser. (2005: 195)

Por ende, en el mundo del *Dasein* hacen frente pares, es decir, entes que tienen la forma de ser del *Dasein* y no de los útiles o "cosas". A este mundo Heidegger lo denomina *Mitwelt* (mundo compartido). En su *Mitsein* y *Mitdasein*, el *Dasein* nunca es en el modo de *Vorhandenheit/Vorhandensein*, lo que sería una consecuencia natural de pensar al *Dasein* como sujeto. Heidegger llega a la conclusión de que *In-Sein* (estar-siendo-en) es estar-siendo-con (*Mitsein*) otros (2014: 135/1967: 118).

Ahora bien, los otros ni siquiera cuando se vuelven temáticos hacen frente con respecto al *Dasein* como si fuesen entes que tienen la forma de *Vorhandenheit/Vorhandensein*, sino que el *Dasein* directamente tropieza con ellos (2014: 136/1967: 120). El *Mitdasein*, como modo de ser del *Dasein*, solo es puesto en libertad por otro *Dasein* (*Ibidem*). Por otra parte, el estar-siendo-solo (*Alleinsein*) es un modo deficiente de estar-siendo-con (*Mitsein*) (2014: 137/1967: 120).

En el mundo compartido (*Mitwelt*), el elemento estructural *Sorge* (cuidado) no asume la especificación que poseía en el mundo circundante (*Umwelt*), que -como bien vimos- Heidegger denomina *Besorgen* (ocuparse), sino que, más bien, se especifica como *Fürsorge* (solicitud)¹⁸⁸. Para Heidegger, alimentarse, vestirse, cuidar el cuerpo enfermo son *Fürsorge* (2014: 137/1967: 121). Este último existenciarío se funda en el

¹⁸⁸ Gaos traduce este vocablo como "procurar por".

elemento estructural estar-siendo-con (*Mitsein*) (2014: 138/1967: 122). El *Dasein* cotidiano se mantiene en los modos deficientes de solicitud (*Ibidem*/1967: 121). Aquí Heidegger va a realizar una enumeración de los modos deficitarios del *Fürsorge* y, además, va a destacar dos posibilidades extremas de modos positivos de ser de este último existenciario (*Ibidem*/1967: 122). Al primero lo va a denominar sustitutivo-dominador (*einspringend-beherrschenden*) y al otro anticipativo-liberador (*vorspringend-befreienden*). En la variante sustitutivo-dominadora de *Fürsorge*, los otros le quitan al *Dasein* su *Sorge* (cuidado), poniéndose en su lugar (*Ibidem*). En esta forma de la solicitud, el otro puede convertirse en dependiente y dominado, aunque este dominio pase desapercibido (*Ibidem*). El otro modo extremo del trato con los otros, en cambio, le devuelve el elemento estructural *Sorge* (cuidado) a los otros (*Ibidem*). Ya no se lo arrebató. Entre estos modos extremos de *Fürsorge* se mantiene el cotidiano estar-siendo-uno-con-otro (*Miteinandersein*) (2014: 139/*Ibidem*).

Después de haber abordado las temáticas del *Mitsein* (estar-siendo-con), *Mitdasein* y *Fürsorge* (solicitud) -ya en el § 27-, Heidegger va a trabajar la cuestión del uno (*das Man*), que es, en definitiva, la respuesta que arroja Heidegger en torno al quién del *Dasein* en su cotidianeidad (*Alltäglichkeit*)¹⁸⁹. En el cotidiano estar-siendo-uno-con-otro o convivencia (*Miteinandersein*)¹⁹⁰, apunta Heidegger, el *Dasein* se encuentra bajo el señorío de los otros (2014: 143/1967: 126). Dice Heidegger: “No es el mismo, los otros le han arrebatado el ser” (*ibidem*). Los otros disponen de las cotidianas posibilidades de ser del *Dasein* (*ibidem*) y por ello, en este contexto no puede decirse que el *Dasein* sea libre en el ejercicio de su poder-ser (*seinkönnen*). En este modo fundamental de ser, el *Dasein* no se proyecta libremente sobre sus posibilidades (*Möglichkeiten*). Sin embargo, no por ello deja de ser en su ser posibilidad.

Cuando esta situación de dominio de los otros sobre uno, que claramente no son otros determinados (*Ibidem*), es aceptado y en modo alguno percibido por el *Dasein*, Heidegger lo denomina dictadura (*Diktatur*) del uno (*das Man*). En otras palabras, el dominio del uno sólo es dictatorial cuando el *Dasein* -podría decirse- acepta inconscientemente esta situación. En conclusión, todo este abordaje -el del § 27- es uno de los primeros indicios de *Sein und Zeit*, que nos precipitan a pensar que el *Dasein*, en el modo de la impropiedad, no se proyecta libremente sobre sus posibilidades, aunque

¹⁸⁹ En *Prolegomena*, ocurrirá exactamente lo mismo. La respuesta al quién del *Dasein* en su cotidianeidad es la misma que se ensaya en *Sein und Zeit*. Cf. Heidegger, M. (2007). *op. cit.*, p. 305/Heidegger, M. (1979). *op. cit.*, p. 336.

¹⁹⁰ Gaos traduce este término como “ser uno con otro” y Rivera como convivir.

-como veremos- hay otros. Además, la respuesta más evidente a la pregunta por el quien del *Dasein* en su cotidianeidad resultó no ser tal: el *Dasein* regular e inmediatamente no es el mismo.

Ahora bien, ya en el apartado B del capítulo V de la Primera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*, dedicado al existenciario *In-sein* (estar-siendo-en), Heidegger retomará la elaboración del tema de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), al abordar el ser cotidiano (*alltägliche*) del ahí (*Da*). Aquí Heidegger destacará que el *Dasein* se hunde en el uno (*Man*), adueñándose este último de aquel. Además, señalará que el desarrollo teórico en torno a la impropiedad no se efectúa desde una crítica moralizadora¹⁹¹ o de una “filosofía de la cultura” (“*kulturphilosophischen*”) (2014: 186/1967: 167).

Heidegger destacará que son tres los existenciaros que hacen al modo de ser del *Dasein* en el estado-de-caído (*Verfallenheit*): 1) Las habladurías (*Gerede*) abordadas en el § 35¹⁹² y pensadas por oposición al habla (*Rede*); 2) La avidez de novedades (*Neugier*) encarada en el § 36¹⁹³; y 3) La ambigüedad (*Zweideutigkeit*) trabajada en el § 37¹⁹⁴. Sobre estas cuestiones, específicamente, no profundizaremos en esta tesis.

De este apartado, en particular, nos interesa lo que Heidegger dice acerca del estado-de-caído (*Verfallenheit*) y la condición de arrojado (*Geworfenheit*) en el § 38¹⁹⁵, es decir, el último párrafo del capítulo V, antes de exponer el elemento estructural *Sorge* (cuidado). Aquí Heidegger dirá que el *Dasein* en el cotidiano ser su ahí, es gobernado por los tres existenciaros nombrados precedentemente (2014: 195/1967: 175). Por otra parte, la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) no debe ser en manera alguna mentada como un ya-no-estar-siendo-en-el-mundo (*Nicht-mehr-in-der-Welt-sein*) (*Ibidem*/1967: 176), que es lo que se produce cuando el *Dasein* muere, sino, más bien, como un no-ser-el-mismo (*Nicht-es-selbst-sein*), donde el *Dasein* se encuentra poseído por el mundo (*Welt*) y perdido en el uno (*das Man*) (*Ibidem*).

Por otra parte, el término caída (*Verfallen*) no expresa ninguna valoración negativa (2014: 195/1967: 175). Además, va a destacar que el estado-de-caído (*Verfallenheit*) no debe ser tomado como una caída desde un “estado-primitivo” (“*Urstand*”) más alto y puro, puesto que de eso no se tiene experiencia alguna

¹⁹¹ Aquí Heidegger procura distanciarse del cristianismo.

¹⁹² Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 186-189/Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 167-170.

¹⁹³ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 189-192/Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 170-173.

¹⁹⁴ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 192-195/Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 173-175.

¹⁹⁵ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 195-200/Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 175-180.

ónticamente, ni posibilidades ontológicas de interpretación (2014: 195/1967: 176), como ocurre con la muerte (*Tod*) También, va a cuestionar cualquier exégesis evolucionista de su propia reflexión, que sostuviese que con el avance de la cultura humana se pudiera eliminar el estado-de-caído (Heidegger, 2014: 196/*Ibidem*).

Las habladurías precipitan, para Heidegger, un flotar sin base, la avidez de novedades un estar-siendo-en (*In-Sein*) en todas partes y en ninguna y la ambigüedad no oculta nada a la comprensión del *Dasein*, pero para hundirse en el desarraigado no estar en ningún lado y en todas partes (*Ibidem*/Heidegger, 1967: 177).

Cabe destacar que la angustia en el estado-de-caído (*Verfallenheit*), según Heidegger, se presenta como una angustia latente (*latenten Angst*) (2014: 213/1967: 192). Ésta, para Heidegger, provoca una inhospitabilidad ante la cual el *Dasein* huye, puesto que toda no-familiaridad es echada por tierra por el reseñado modo de ser (*Ibidem*). Por esto, la muerte (*Tod*) no es vivida como una posibilidad propia. No es algo que a mí me fuera a ocurrir. La muerte es algo que le ocurre a los otros, pero en modo alguno a mí. Esta es la relación con la muerte que entraña la impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Sobre esta última cuestión, en particular, Heidegger se detendrá en el § 51 del Capítulo I de la Segunda Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*¹⁹⁶.

Ahora bien, en el § 41, dedicado al elemento estructural *Sorge* (cuidado) en el contexto del capítulo destinado también a este último existenciario, Heidegger va a retomar su abordaje en torno al querer que se encuentra implicado en el uno (*das Man*), diciendo que la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) reduce las posibilidades de libre elección al círculo de lo conocido (2014: 215/1967: 194). Esto acarrea “un oscurecimiento de lo posible” (*Ibidem*/1967: 195). El *Dasein* se ciega para la posibilidad y se aquieta en lo simplemente real (*Ibidem*). Este aquietamiento, paradójicamente, suscita o despierta una gran actividad en la ocupación (*Besorgen*) (*Ibidem*). Además, en el uno no se quieren nuevas posibilidades positivas, transformando tácticamente lo disponible de tal forma que, en apariencia, se observen alteraciones (*Ibidem*), que verdaderamente no existen.

Este querer (*Wollen*) aquietado bajo la dirección del uno no acarrea, dice Heidegger, una extinción del poder-ser proyectivo del *Dasein*, sino, más bien, una modificación de este mismo (*Ibidem*). Heidegger utilizará la palabra desear (*Wünschen*) para denominar este modo del querer que se presenta en la impropiedad. En este desear

¹⁹⁶ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp.275-278/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, pp. 252-255.

las posibilidades no son realizadas, ni comprendidas (*Ibidem*). El *Dasein*, asimismo, se encuentra perdido en lo disponible y esto último jamás basta para saciar el deseo (2014: 215-216/*Ibidem*). El desear, dice Heidegger, es una inclinación a las posibilidades, que cierra estas últimas (2014: 216/*Ibidem*). La inclinación (*Hang*) es por definición un dejarse arrastrar (*Ibidem*).

Además de la inclinación, el otro modo opuesto en el que se presenta el deseo es, para Heidegger, el impulso (*Drang*) (*Ibidem*). Este, dice Heidegger, es un hacia a todo precio, donde se trata de repeler otras posibilidades (*Ibidem*). El impulso puede atropellar a la disposición afectiva y al comprender en general (*Ibidem*).

De esta manera, Heidegger grafica el querer como desear en el estado-de-caído (*Verfallenheit*) del *Dasein*, donde claramente la libertad (*Freiheit*) no está presente, aun cuando el *Dasein* siga siendo sus posibilidades (*Möglichkeiten*). El carácter de ser de la posibilidad jamás lo perderá el *Dasein*, salvo con la muerte (*Tod*), es decir, cuando deje de ser su ahí (*Da*). En el § 57 hay un pasaje que refuerza nuestra hipótesis de que, en la caída (*Verfallen*), el *Dasein* no es libre (*frei*). Dice Heidegger: “El *Dasein* huye ante éste a la fácil y presunta libertad [*Freiheit*] del uno-mismo [*Man-selbst*].” (2014: 301/1967: 276)¹⁹⁷ De este modo, Heidegger establece que la libertad en el estado-de-caído (*Verfallenheit*) sólo es aparente y que, decididamente, no está presente en este modo de ser fundamental del *Dasein*.

La posibilidad en el estado-de-caído (*Verfallenheit*) no aparece pensada por oposición a lo necesario, como ocurre en Duns Escoto. En este sentido, cabe observar una diferencia entre el maestro de Alemania y el escotismo. Sin embargo, Heidegger va a seguir a Aristóteles y a Escoto pensando a lo posible por oposición a lo imposible. Además, se patentiza otra diferencia: para Escoto era inconcebible un ser humano carente de libertad. No ocurre esto en los planteos filosóficos de Heidegger referidos al modo de ser de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), donde el querer es desear y los otros gobiernan al *Dasein* (*das Man*).

Habiendo expuesto todo lo relativo a la relación entre Duns Escoto y la libertad (*Freiheit*) y el estado-de-caído (*Verfallenheit*) en *Sein und Zeit* de Martin Heidegger, me predispongo a elaborar el asunto de la libertad en la disposición afectiva fundamental de la angustia.

¹⁹⁷ Excluimos las comillas que se presentan en la traducción de José Gaos. Las aclaraciones entre corchetes me pertenecen.

IV.5. Angustia (*Angst*) como disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*) y libertad (*Freiheit*)

La elaboración teórica en torno a la angustia (*Angst*) no se producirá sino hasta el § 40¹⁹⁸ del capítulo VI de la Sección Primera de la Primera Parte de *Sein und Zeit* correspondiente al elemento estructural *Sorge* (cuidado). Según Heidegger, el abordaje de la angustia es imprescindible para abrir al *Dasein* “para sí mismo en su ser” (2014: 202/1967: 182), por ser esta disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*), una de las posibilidades de apertura más amplias y originales (*Ibidem*) del ser del *Dasein*. Por ello, la exposición más profunda del cuidado recién se producirá en el § 41¹⁹⁹, una vez que ya se haya dilucidado el tema de la angustia. Luego, la cuestión de la angustia volverá a aparecer en Segunda Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*, pero en un abordaje más complejo y en estrecha vinculación no sólo con la resolución (*Entschlossenheit*), sino también, con la muerte (*Tod*) y la conciencia (*Gewissen*).

El análisis de la angustia -aclara Heidegger en el § 39- implica elaborar esta disposición afectiva fundamental y, a la misma vez, lo que es abierto en ella, deslindándola del temor (*Furcht*)²⁰⁰ (*Ibidem*). Heidegger inicia el § 40²⁰¹ precisando que el *Dasein* puede ser abierto porque previamente es apertura (*Erschlossenheit*) (2014: 204/1967: 184)²⁰². Luego va a decir que, para determinar lo que es la angustia -que, por otra parte, es considerado, en este momento, como la condición de posibilidad de resolución de la problemática del todo estructural del *Dasein*-, la investigación puede iniciarse de la mano del fenómeno de la caída (*Verfallen*), ya que este modo de ser implica una especie de fuga del *Dasein* ante sí mismo, ante un poder-ser-propio (*Ibidem*)²⁰³. Sin embargo, en este desvío no se logra aprehender el ante-qué (*Wovor*) de la fuga, tampoco se lo experimenta. No obstante, la apertura (*Erschlossenheit*) como modo de ser del *Dasein*, que también está presente en el estado-de-caído (*Verfallenheit*),

¹⁹⁸ Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 204-211/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, pp. 184-191.

¹⁹⁹ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 211-217/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, pp. 191-196.

²⁰⁰ Aquí se patentiza como Heidegger piensa a la angustia por oposición al temor y ello se debe, como bien destaca Gaos, a que ambos modos de disposición afectiva implican huir ante algo. Cf. Gaos, J. (2013). *op. cit.*, p. 56. La temática del temor (*Furcht*) será elaborada por Heidegger en el § 30, una vez que ya haya desarrollado la cuestión de la *Befindlichkeit* (disposición afectiva). Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 157-160/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, pp. 140-142. La intención de Heidegger con esta exposición es mostrar de forma más concreta el fenómeno de la disposición afectiva.

²⁰¹ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 204-211/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, pp. 184-191.

²⁰² La angustia puede abrir al *Dasein* porque éste está previamente abierto, es *Erschlossenheit*.

²⁰³ Heidegger en este apartado va a destacar que para que el *Dasein* pueda huir ante sí mismo en la caída (*Verfallen*) es necesario que haya sido puesto ante sí mismo y es en la aperturidad (*Erschlossenheit*) que el *Dasein* es puesto ante sí mismo, para luego huir. Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 204/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 184.

permite que éste pueda apresar el ante-que de la fuga (2014: 205/1967: 185). En otras palabras, pareciera ser que el iniciar la reflexión sobre la angustia desde el estado-de-caído no es una tarea infructuosa. Además, destaca Heidegger, en el estado-de-caído es donde la exégesis está menos predispuesta a una auto-aprehensión artificial (*Ibidem*).

Para Heidegger, entre la angustia y el temor (*Furcht*) existe un parentesco fenoménico y la muestra patente de esto es que constituyan temples o disposiciones afectivas que se confundan (*Ibidem*). Y, por ello, será fundamental discriminar entre ambas *Befindlichkeit*.

El abordaje de la angustia y el temor presto a distinguir entre uno y otro se va a producir en interrelación constante con el *Dasein* en el modo de ser de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Por lo tanto, se va a efectuar un tratamiento por demás complejo del asunto, que intentaremos plasmar seguidamente.

El retroceder del temor tiene el carácter de la fuga (*Ibidem*). Además, el ante-qué (*Wovor*) del temor es un ente intramundano nocivo (*Ibidem*). En la caída (*Verfallen*), en cambio, el desvío del sí mismo y por ende, el ante-qué de este retroceder tiene el carácter del amenazar y tiene la forma de ser del *Dasein*. Por ello, el ante-qué de este retroceder no puede ser lo temible, ya que lo temible tiene la forma de ser de un ente intramundano. El desvío de la caída, en definitiva, no es un huir fundado en el temor o miedo. El desvío de la caída se funda, por ende, en la angustia, que, por otra parte, es la condición de posibilidad del temor (*Furcht*). De ahí su relación de parentesco fenoménico.

El ante-qué de la angustia es el estar-siendo-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) y algo absolutamente indeterminado (Heidegger, 2014: 206/Heidegger, 1967: 186). Lo amenazador de la angustia no es en ninguna parte (*Ibidem*). Sin embargo, esto no nos debe precipitar a pensar que el ante-qué de la angustia es una nada (*Ibidem*). Lo que angustia es el mundo (*Welt*) mismo (Heidegger, 2014: 207/Heidegger, 1967: 187), es decir, algo que es inherente, dice Heidegger, al ser del *Dasein* (*Ibidem*). La angustia la abre al *Dasein*, original y directamente, el mundo como mundo (*Ibidem*).

Ahora bien, la angustia no es sólo angustia-ante, aclara Heidegger, sino también, angustia-por (*Ibidem*). Aquello por lo que se angustia la angustia no es una forma de ser o posibilidad de ser del *Dasein*. La amenaza es indeterminada y en definitiva, es el estar-siendo-en-el-mundo mismo (*Ibidem*). En otras palabras, el por-qué (*Worum*) es igual al ante-qué (*Wovor*) (Heidegger, 2014: 208/Heidegger, 1967: 188) La angustia levanta al *Dasein* del estado-de-caído (*Verfallenheit*), lo singulariza y lo pone ante su sí

mismo o poder-ser (*seinkönnen*) propio (*Ibidem*). La angustia, en definitiva, hace patente al *Dasein* el ser-libre (*Freisein*) para la libertad (*Freiheit*) del elegirse y empuñarse (*Ibidem*). En este desarrollo argumental se patentizan los dos sentidos de libertad, que van a estar presentes en *Sein und Zeit* y que previamente expusimos. La angustia allana el camino para que el *Dasein* pueda libremente transicionar hacia el otro modo fundamental de ser posible: la propiedad (*Eigentlichkeit*). Sin la angustia y las libertades que ella permite que acaezcan, el *Dasein* no puede transicionar al otro modo fundamental de ser, dejando atrás la impropiedad. Esta es una de las razones por las cuales la angustia es un temple o disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*). Este abordaje en torno al asunto -la transición en la angustia desde el modo de ser de la impropiedad a la propiedad-, como veremos, será expuesto de un modo más complejo en la Segunda Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*²⁰⁴.

La inhospitabilidad (*Unheimlichkeit*), por otra parte, será lo que caracterice a la angustia, que para Heidegger quiere decir no estar-siendo-en-su-casa (*Nicht-zuhause-sein*) (*Ibidem*). Esto último es la antítesis de lo que le ocurre al *Dasein* en la caída (*Verfallen*), donde se pudo mostrar de forma más concreta aquello que ya había sido resuelto en el contexto del abordaje preliminar del existencial *In-Sein* (estar-siendo-en) en el § 12 (Heidegger, 2014: 209/*Ibidem*)²⁰⁵. En la angustia, el estar-siendo-en se transfigura como no-en-su-casa (*Ibidem*/Heidegger, 1967: 189). Esto patentiza que aquello ante lo que huye el *Dasein* en la caída es “el no en su casa”, ante la inhospitabilidad, que constantemente amenaza al *Dasein* (*Ibidem*). Esta amenaza puede no ser expresa, es decir, puede presentarse solapada, que de hecho es lo que ocurre regularmente. La angustia se presenta solapada por el temor ante el *Dasein* sometido al uno (*das Man*). La angustia, por otra parte, puede surgir en cualquier momento.

Heidegger, casi al final del § 40, va a señalar que la angustia singulariza al *Dasein* y que esta singularización saca al *Dasein* de su caída (*Verfallen*) y le muestra a la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) y a la propiedad (*Eigentlichkeit*) como posibilidades de su ser (2014: 211/1967: 190-191). Esta va a ser una de las instancias de la Analítica del *Dasein*, donde se patentice el peso de la singularidad en la reflexión filosófica heideggeriana. Cabe aclarar que, estos modos fundamentales de ser -propiedad e

²⁰⁴ Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 291-314/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, pp. 267-289.

²⁰⁵ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 67/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 54. Como vimos, el *Dasein* está familiarizado con el mundo y en el uno (*das Man*), el *Dasein* vive en una atmósfera de familiaridad o seguridad, aun cuando la angustia bajo la forma del temor siempre lo esté amenazando.

impropiedad- se muestran en la angustia en sí mismos, sin ser desfigurados por los entes intramundanos, a lo cuales se aferra el *Dasein* en la caída (*Ibidem*). En el estado-decaído (*Verfallenheit*), en otras palabras, la propiedad y la impropiedad se presentan ante el *Dasein* desfiguradas por los entes intramundanos²⁰⁶ a los cuales el *Dasein* se aferra en este específico modo fundamental de ser.

En la segunda Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*, como bien apuntamos anteriormente, la angustia tendrá un abordaje más complejo en estrecha vinculación con la resolución (*Entschlossenheit*), como ocurre en el § 40, pero también, con la muerte (*Tod*) y la conciencia (*Gewissen*). Como bien destaca Escudero, no puede haber resolución sin angustia (2016b: 75). Tampoco puede haber libertad en el sentido de libre elección sin este mismo temple de ánimo o disposición afectiva fundamental, puesto que en la angustia acaece la conciencia (*Gewissen*), que avoca al *Dasein* a su sí mismo y, en definitiva, precipita que el *Dasein* sea libre para la libertad de elegirse. Con la conciencia, al *Dasein* le es abierto el camino a la resolución. Este proyectar libre se produce, como bien destaca Bertorello, en el querer-tener-conciencia (*Gewissen-haben-wollen*) (2016: 11), es decir, en el momento en el que se transiciona desde el modo de ser de la impropiedad a la propiedad. La noción de *Gewissen-haben-wollen* va a aparecer primeramente en el § 45 con el que se inaugura la Segunda Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*²⁰⁷. Luego, se presentará en estrecha vinculación con la libertad como autodeterminación en el § 58²⁰⁸. La conciencia o vocación (*Ruf*) del cuidado (*Sorge*), que voca al *Dasein* mientras éste se encuentra angustiado no es libremente querida. Dice Heidegger:

La vocación [*Ruf*] no resulta nunca, en realidad, ni planeada, ni preparada, ni deliberadamente hecha *por nosotros mismos*. Voca “algo”, sin que se lo espere y hasta contra la propia voluntad. (2014: 299/1967: 275)²⁰⁹

Probablemente, ocurra lo mismo con la angustia. Por ende, la resolución (*Entschlossenheit*) no es algo que dependa de la libre voluntad del *Dasein*, puesto que ésta sólo puede advenir o ser libremente elegida, si previamente el *Dasein* fue invocado. En otras palabras, este querer-tener-conciencia tiene como pre-condición a la conciencia (*Gewissen*), que no puede ser elegida y cuyo temple específico es la angustia. La articulación discursiva de la conciencia es el callar (*Verschwiegenheit*).

²⁰⁶ En un momento, Heidegger va a hablar de un encubrimiento óptico. Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 132/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 116.

²⁰⁷ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 256/ Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 234.

²⁰⁸ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 313/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 288.

²⁰⁹ La cursiva y las comillas pertenecen al original. La aclaración entre corchetes me pertenece.

En suma, la posibilidad, en el querer-tener-conciencia es pensada, como en Escoto, por oposición a la necesidad, amén de que también conserva el sentido aristotélico de lo contrario a lo imposible. El *Dasein*, además, goza de una libertad de libre elección de la que carecía en el estado-de-caído (*Verfallenheit*) y por ende, comienza a ser interpretado como en el escotismo. Recordemos que para Escoto, el ser humano siempre es libre. La voluntad, como facultad del alma²¹⁰, es la que ordena al conjunto de las facultades (Elías, 2013: 207) y permite que el ente humano sea libre.

Ahora bien, habiendo expuesto todo lo relativo a cómo se presenta la libertad (*Freiheit*) en la disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*) de la angustia (*Angst*), nos proponemos exponer qué ocurre con el asunto en el contexto de la resolución (*Entschlossenheit*) del *Dasein*.

IV.6. Propiedad (*Eigentlichkeit*) y libertad (*Freiheit*)

Desde un inicio la Analítica del *Dasein* pretende encontrar en su camino la unidad del ser del *Dasein*, que, como bien dice Heidegger, en el contexto del capítulo destinado al cuidado (*Sorge*), en modo alguno es una síntesis de elementos (2014: 201/1967: 181). En el cuidado cree Heidegger haber encontrado el existencial que hace al todo estructural del *Dasein*. Sin embargo, esta primera impresión va a ser cuestionada por el propio Heidegger en la Segunda Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*, destacando que si el *Dasein* es inacabamiento -a esta conclusión se llegó luego del despliegue argumental de la Primera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*-, ¿Cómo es que se puede llegar a captar lo que Heidegger denomina *Ganzsein* (estar-siendo-entero)?²¹¹ En otras palabras, en el elemento estructural *Sorge* (cuidado) no está resuelta la unidad del ser del *Dasein*. Resta, por ende, continuar elaborando esta cuestión. En este contexto es que se producirá el abordaje de la temática de la propiedad (*Eigentlichkeit*), en tanto el otro modo de ser fundamental del *Dasein*, es decir, cuando Heidegger elabore el asunto del *Dasein* y la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Hasta aquí, dice Heidegger, sólo se ha efectuado una reflexión sobre el existir impropio e indiferenciado (2014: 255/1967: 232), sin embargo, no se ha teorizado aun sobre el poder-ser propio, así como tampoco se ha resuelto el estar-siendo-entero del *Dasein*.

²¹⁰ Por contraposición a Tomas de Aquino, Escoto va a sostener que entre las facultades del alma humana y el alma hay una distinción de tipo formal y no real. Cf. Elías, G. S. (2013). *op. cit.*, p. 206.

²¹¹ Sobre esta cuestión, Heidegger va a profundizar en el contexto del § 46 del capítulo I de la Segunda Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*. Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, pp. 258-259/Cf. Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, pp. 235-237.

Ahora bien, la cuestión del poder-ser-total (*Ganzseinkönnen*) del *Dasein* quizás pueda ser resuelta de la mano de la muerte (*Tod*), puesto que siendo el *Dasein*, mientras es -es decir, en tanto la muerte no sobrevenga-, algo que puede ser o será, lo que le falta ser es claramente la muerte (2014: 256/1967: 233). La muerte, dice Heidegger, define la totalidad en cada caso posible del *Dasein* (*Ibidem*). Aquí es que Heidegger efectuará la reflexión sobre la muerte como el otro fin del *Dasein*, además del nacimiento²¹².

La transición al estado-de-resuelto (*Entschlossenheit*) Heidegger la elaborará en los §§ 54-58 del capítulo II de la Segunda Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*²¹³. Este abordaje se caracterizará por sucesivas complejizaciones teóricas. Momento a momento se incorporarán nuevos elementos teóricos hasta lograr apresar la totalidad del asunto. Como vimos anteriormente, la transición del *Dasein* al modo de ser de la propiedad (*Eigentlichkeit*) se produce en el querer-tener-conciencia (*Gewissenhaben-wollen*) (Heidegger, 2014: 313/Heidegger, 1967: 288) elegido libremente por el *Dasein*, una vez que éste fue llamado por la voz de la conciencia, cuya articulación discursiva es el callar. Cabe destacar que, este ganarse a sí mismo, en modo alguno, es un encontrarse definitivo, ya que la caída constantemente está amenazando al *Dasein*.

Para Jesús Adrián Escudero, cabe reconocer entre las interpretaciones de la obra de Martin Heidegger, cinco (5) posibles perspectivas en torno a la resolución (*Entschlossenheit*) del *Dasein*. La primera Escudero la denomina aproximación expresivista (2016b: 88). La segunda aproximación existencialista, donde se concibe a la propiedad como una forma de vida librada de las ilusiones y distorsiones de la cotidianidad (*Ibidem*). La tercera es llamada aproximación aristotélica y está en íntima conexión con el concepto aristotélico de *Φρόνησις* (*phronesis*/prudencia) (Escudero, 2016b: 89). El *Dasein* resuelto es el *Dasein* prudente. Según Escudero, el primero que manifiesta que Heidegger asume posiciones aristotélicas en la caracterización de la resolución es Gadamer, en cuya línea prosigue Kisiel (*Ibidem*). En cuarto lugar, la aproximación cristiana, cuyos representantes observan similitudes entre los conceptos teológicos y los conceptos heideggerianos -conciencia (*Gewissen*), caída (*Verfallen*), etcétera- (*Ibidem*), aun cuando Heidegger busque desligarse constantemente, como

²¹² Heidegger hará referencia al nacimiento como el otro fin del *Dasein*, además de la muerte, cuando efectuó su teorización en torno a la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y a la historicidad (*Geschichtlichkeit*) en el capítulo V de la Segunda Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*. Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, p. 403/Cf. Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, p. 373.

²¹³ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 291-314/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, pp. 267-289.

vimos a lo largo de esta tesis. Y, por último, la aproximación trascendental, que ve en la propiedad la posibilidad para la acción (Escudero, 2016b: 90).

De estas posibles interpretaciones de la resolución (*Entschlossenheit*), Escudero extrae la siguiente conclusión: no cabe dudas que la propiedad es el otro modo de ser fundamental del *Dasein*. Sin embargo, cabe aclarar que tanto este modo de ser, como su opuesto, se caracterizan por su formalidad, careciendo de todo contenido concreto o fáctico (*Ibidem*). Nosotros, en particular, concordamos con esta interpretación y además, creemos que Heidegger tiene en miras la *Φρόνησις* (*phronesis*/prudencia) aristotélica para desarrollar su teoría en torno a la resolución. También, estamos de acuerdo con lo que Escudero denomina aproximación trascendental, cuyos representantes son Steven Crowell²¹⁴ y John Haugeland²¹⁵.

Según John Haugeland, la conciencia (*Gewissen*) llama al *Dasein* a hacerse responsable (*schuldig*) de su propia vida, de quien es (2000: 64-65)²¹⁶. Destaca, además, que esta conciencia, al igual que la angustia, singulariza (Haugeland, 2000: 65). Por otra parte, va a señalar que todos estos conceptos existenciales -*Gewissen* (conciencia), *seinkönnen* (poder-ser), *Rüf* (vocación), etcétera- están enmarcados en un proyecto ontológico-fundamental, apuntan a resolver la cuestión (*Frage*) del ser (Haugeland, 2000: 66). No son meramente planteos existencialistas. Están subordinados a la constitución de una Ontología Fundamental, como ya venimos destacando desde un principio.

Ahora bien, según Steven Crowell, el *Dasein*, en la resolución (*Entschlossenheit*), tiene que hacerse cargo de ser fundamento (2001: 447). En los términos heideggerianos, la autoridad de la primera persona²¹⁷ es la responsabilidad (*Verantwortlichkeit*) (Steven, 2001: 446). Sin embargo, ¿Qué significa hacerse cargo de ser fundamento -dice este autor-? Una posible interpretación podría ser la siguiente: hacerse cargo de ser fundamento es reconocer mi facticidad o, lo que es lo mismo,

²¹⁴ Cf. Crowell, S. (2001). "Subjectivity: Locating the First-Person in *Being and Time*". *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 44, 433-454.

²¹⁵ Cf. Haugeland, J. (2000). "Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism". En Wrathall, M. A. y Malpas, J. (Eds.). *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume I*. (43-77). Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.

²¹⁶ Para John Haugeland, el *Dasein* siempre es responsable por sí, hasta en el estado-de-caído (*Verfallenheit*), puesto que la irresponsabilidad es un modo deficiente de ser de la responsabilidad. Cf. Haugeland, J. (2000). *loc. cit.*, p. 65. Esta argumentación prácticamente se podría decir que es idéntica a la desplegada por Heidegger en torno al estar-siendo-solo (*Alleinsein*) del *Dasein* como un modo deficiente de estar-siendo-con (*Mitsein*). Cf. Heidegger, M. (2014). *op. cit.*, p. 137/Heidegger, M. (1967). *op. cit.*, p. 120.

²¹⁷ Este autor va a hablar de tercera persona para hacer referencia al *Dasein* cotidiano (*das Man*). En cambio, hablará de primera persona para referirse al *Dasein* resuelto (*entschlossen*).

asumir una especie de humildad filosófica anti-trascendental de cara a un poder más grande (Steven, 2001: 447). Pero esta interpretación no le hace justicia al planteo heideggeriano (*Ibídem*). Más prometedora le parece -a él- la idea de que el *Dasein* se hace responsable de su facticidad, la hace suya a partir de una elección de una posibilidad (*Ibídem*). Sin embargo, en esta situación, el *Dasein* se compromete con algo en lo que ya se encuentra arrojado, es decir, entra a un juego en la que las reglas ya están establecidas y en esto no puede consistir el hacerse cargo de ser fundamento (*Ibídem*). Hacerse cargo de ser fundamento es, más bien, reconocer el carácter de fundamento de las posibilidades, que es denominado por Heidegger libertad (Steven, 2001: 448), libertad obviamente como trascendencia, es decir, como aparición de los fenómenos.

En resumidas cuentas, ambas perspectivas pretenden establecer que el *Dasein*, en la resolución, debe hacerse responsable de su ser, ser fundamento de sí, en definitiva, puesto que, en el estado-de-caído (*Verfallenheit*), el *Dasein* se hace responsable de sí, pero en el modo deficiente de la irresponsabilidad. En conclusión, cumplir el mandato heideggeriano de convertirse en quien cada uno es (“*werde, was du bist!*”) (2014: 163/1967: 145)

La resolución, por otra parte, implica una transformación de la relación del *Dasein* con su propia muerte (*Tod*), que es vivida ya como una posibilidad peculiar, irreferente, irrebasable, cierta e indeterminada (2014: 289/1967: 265). No es pensada ya como la muerte de un otro, como ocurre en el estado-de-caído (*Verfallenheit*). El *Dasein* es consciente de su carácter finito, de su ser para la muerte (*Sein zum Tode*). Además, la muerte en la resolución es precursada, pero ello no significa que el *Dasein* se proyecte sobre esa posibilidad²¹⁸, que implica la imposibilidad de la posibilidad²¹⁹ -que el *Dasein* ya no sea más su ahí (*Da*)-, sino, más bien, que el *Dasein* reconozca la muerte como su fin (*Ende*) y deje de encubrirla o eludirla.

Además, la resolución como modo de ser fundamental acarrea el encuentro del *Dasein* con su sí mismo y por ende, con su poder-ser propio. El *Dasein* deja de estar perdido en el uno-mismo y de contar con un poder-ser impropio.

La posibilidad, por otra parte, como en el querer-tener-conciencia (*Gewissen-haben-wollen*) y en el estado-de-caído (*Verfallenheit*), sigue siendo pensada por

²¹⁸ Muchas veces, se interpretó de este modo a la Analítica del *Dasein* lo que es claramente un error. Precursar la muerte no es morir.

²¹⁹ En un momento, Heidegger definirá a la muerte como la imposibilidad de la posibilidad.

oposición a lo imposible. Sin embargo, más allá de que el *Dasein* se tiene que hacer cargo de su ser o ser fundamento de sí, no se desprende del planteo si el *Dasein* goza o no de una libertad como libre elección -nos inclinamos a pensar que sí, pero no hay certeza al respecto aun-. Dice, en este sentido, Peter Sloterdijk:

Por lo demás, en el primer Heidegger nunca queda claro si el ser-ahí [*Dasein*] puede realmente adquirir para sí en su decisión “más propia” la capacidad de elegir una dirección reconociblemente distinta o si lo que aquí se denomina proyección o decisión no sólo es un caer interiorizado y un proseguir más consciente en las líneas ya trazadas (2011: 26)²²⁰

Por lo tanto, no podemos pronunciarnos acerca de sí en el estado-de-resuelto la posibilidad es pensada por oposición a la necesidad, como en Escoto. De lo que no hay duda es del peso de la libertad (*Freiheit*) como trascendencia, que aparece en este planteo. En la resolución, el *Dasein* es libre para la muerte (*Freiheit zum Tode*) (2014: 290/1967: 266).

Por lo expuesto, podemos decir que el abordaje de la cuestión de la libertad (*Freiheit*) como libre elección en el contexto de la Analítica del *Dasein*, que Martin Heidegger despliega en *Sein und Zeit* (1927) supuso discriminar entre los modos fundamentales de ser del *Dasein* -propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiedad (*Uneigentlichkeit*)- y la angustia (*Angst*), como disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*), puesto que en cada uno de estos tres momentos el asunto se presenta de un modo diferente. En el caso de la impropiedad vimos que el *Dasein*, en este modo fundamental de ser, asiste a una modificación de su poder-ser-proyectivo en virtud del cual su querer (*Wollen*) es desear (*Wünschen*) y se encuentra determinado por el uno (*das Man*). Esta determinación del propio ser por parte del uno puede constituirse en lo que Heidegger llama dictadura del uno cuando el *Dasein* acepta esta situación y no es consciente de que esto está acaeciendo. Aquí claramente no cabe hablar de libertad, sobre todo, en aquel modo del desear que Heidegger denomina inclinación (*Hang*). Sin embargo, por esta transfiguración específica del poder-ser (*seinkönnen*) del *Dasein* -la impropiedad- no cabe decir que el *Dasein* no siga siendo en su ser posibilidad (*Möglichkeit*) -posibilidad arrojada obviamente-.

En suma, la libertad (*Freiheit*) como libre elección en *Sein und Zeit* de Martin Heidegger sólo irrumpe cuando el *Dasein* es llamado por la voz de la conciencia (*Gewissen*) a transitar hacia otro modo de ser: el modo de la propiedad (*Eigentlichkeit*). En el querer-tener-conciencia (*Gewissen-haben-wollen*) es que el *Dasein* elige

²²⁰ Las comillas pertenecen al original. La aclaración entre corchetes me pertenece.

libremente abandonar el estado-de-caído (*Verfallenheit*). Ahora bien, respecto de la resolución (*Entschlossenheit*) del *Dasein*, no podemos determinar si efectivamente el *Dasein* en este modo fundamental de ser goza de una libertad como libre elección, aun cuando claramente deba hacerse cargo de sí, de su ser fundamento en esta forma de ser.

Sin más, nos predisponemos a efectuar una serie de consideraciones finales.

CONSIDERACIONES FINALES

Como se observó, el abordaje de la cuestión de la libertad (*Freiheit*) como libre elección en el contexto de la Analítica del *Dasein*, que Martin Heidegger despliega en *Sein und Zeit* (1927), requirió la exposición previa de una serie de nociones. En principio, la idea del *Dasein* como *Existenz* o, lo que es lo mismo, como poder-ser proyectivo, es decir, como un ente que, en su ser, se encuentra referido a posibilidades (*Möglichkeiten*). Si el *Dasein* no fuese *Existenz*, poder-ser proyectivo o *Sein zu Möglichkeiten* no podría hablarse de libertad en el contexto de la Analítica del *Dasein* de Martin Heidegger. En definitiva, son nociones que se implican necesariamente.

Asimismo, presentándose la libertad como libre elección de una forma distinta en los modos fundamentales de ser del *Dasein* -propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiedad (*Uneigentlichkeit*)- y en la angustia (*Angst*), resultaba imperioso la exposición de la cuestión de la afectividad (*Befindlichkeit*), puesto que, en la *Befindlichkeit*, se abre el que-es (*daß es ist*) de la condición de arrojado (*Geworfenheit*), que precipita la caída (*Verfallen*) del *Dasein*. La angustia, por otra parte, es una disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*), que permite la transición del modo de ser de la impropiedad a la propiedad. Sólo en la angustia la conciencia (*Gewissen*) voca al *Dasein* a levantarse del estado-de-caído (*Verfallenheit*) y hacerse de un poder-ser-propio y singularizado.

Además, el despliegue de la tematización heideggeriana en torno al cuidado (*Sorge*) también se tornó imprescindible por dos razones. En principio, porque es el elemento articulador del conjunto de los existenciaros que hacen al ser del *Dasein*, por lo menos, en la Primera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*. En otras palabras, un modo de ser fundamental. Y, en segundo lugar, porque este carácter de ser es la condición de posibilidad del querer (*Wollen*) y por ende, de la libertad (*Freiheit*).

Igualmente, por la necesidad de desarrollar la cuestión de la apertura (*Erschlossenheit*) y sus modos fundamentales -disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y comprender (*Verstehen*)-, fue necesaria también la exposición de algunos componentes del existenciario *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo), ya que el abordaje de la apertura y su constitución existenciaría -comprensión y *Befindlichkeit*- son elaborados en el contexto del tercer componente del estar-siendo-en-el-mundo, es decir, en el elemento estructural *In-Sein* (estar-siendo-en)²²¹.

Ahora bien, también resultaba esencial la tarea de distinguir las dos conceptualizaciones de libertad (*Freiheit*) y destacar sobre qué concepto, en particular, se pretendía profundizar en esta tesis -la idea de libertad como libre elección-. En otras palabras, despejar la noción de libertad como trascendencia o aparición ante el *Dasein* de los entes o fenómenos se tornaba elemental.

Del abordaje anterior, se desprende que la libertad como libre elección no está presente en la forma cotidiana de ser del *Dasein*. Aquí el querer (*Wollen*) se presenta como desear (*Wünschen*) y por ende, como impulso (*Drang*) o inclinación (*Hang*)²²². La inclinación es por definición un dejarse arrastrar. El impulso, como la otra forma de ser opuesta del desear, es un hacia a todo precio, donde se trata de repeler otras posibilidades. Los otros gobiernan al *Dasein*, le han quitado el elemento estructural *Sorge* (cuidado). Desde el anonimato comandan su vida, lo determinan absolutamente. El *Dasein*, en el estado-de-caído (*Verfallenheit*), no es el mismo y goza de un poder-ser-impropio. En el querer-tener-conciencia (*Gewissen-haben-wollen*) no ocurre lo mismo. El *Dasein* ya goza de la libertad de elegirse o ganarse, de la posibilidad de transitar al otro modo fundamental de ser posible: la resolución (*Entschlossenheit*). Sin embargo, en la resolución, aun cuando el *Dasein* se tenga que hacer responsable de sí o se constituya en fundamento de sí, como sostienen Steven Crowell y John Haugeland -en lo que Escudero llama “aproximación trascendental” a la cuestión de la resolución-, no queda claro si goza o no de una libertad de libre elección al momento de proyectarse de sobre sus posibilidades (*Möglichkeiten*). De lo que no caben dudas es que la noción heideggeriana de *Freiheit* como trascendencia tendrá un peso importante en esta elaboración teórica sobre el estado-de-resuelto. El *Dasein* es libre para la muerte (*Freiheit zum Tode*). Hay una transformación en la relación con la muerte (*Tod*), que

²²¹ Cf. Heidegger, M. (2014). *loc. cit.*, pp. 147-185/Heidegger, M. (1967). *loc. cit.*, pp. 130-166.

²²² Como bien dejamos sentado, previamente, el impulso (*Drang*) y la inclinación (*Hang*) son las dos modalidades opuestas que puede asumir el deseo (*Wunsch*). Para Heidegger, no sólo son distintas, sino también, opuestas.

siempre, cabe aclarar, es la propia -el *Dasein* es *Jemeinigkeit*-. Ya no se elude u oculta la muerte como en el estado-de-caído. El *Dasein* se reconoce como un ente finito.

Por otra parte, la noción heideggeriana de posibilidad (*Möglichkeit*) desplegada § 31 de *Sein und Zeit* es una herencia escotista-judeo-cristiana. Lo posible no es pensado como potencia de algo (*δυνατόν/dunaton* o *δυναμει ὄν/dunamei ón*) y por ende, sale de un esquema necesarista aristotélico. Éste es reconocido como un legado fundamental de la tradición judeo-cristiana al filosofar universal. Por otra parte, la posibilidad, en *Sein und Ziet*, es concebida como la más original y última determinación ontológica positiva del *Dasein* y que, por ende, es más originaria que la necesidad y la realidad, contrariamente a lo que ocurre en las modalidades del ser aristotélicas o lo que Heidegger llama categoría modal de lo *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Por este motivo, los términos modales de *Sein und Zeit*, destaca Bertorello, no pueden ser abordados desde la lógica modal, aunque sí desde una perspectiva semiótico-narrativa. La realización de una posibilidad en Heidegger, por otra parte, no significa -como en Aristóteles- la transición a un ser en acto, puesto que Heidegger es un crítico del concepto de ser como realidad efectiva (*Wirklichkeit*). De ahí también -como vimos-, una de las diferencias con respecto a uno de los sentidos metafísicos de lo posible presentes en el escotismo²²³. Por lo tanto, los sentidos metafísicos de lo posible del escotismo serán retomados por Heidegger sólo parcialmente, focalizándose en lo posible por oposición a lo imposible -que también estaba en Aristóteles- y lo posible *a contrario sensu* de lo necesario -que no estaba en Aristóteles, puesto que, para este pope del filosofar griego, sólo lo contingente es pensado por oposición a lo necesario y no lo posible-.

En el estado-de-caído (*Verfallenheit*), particularmente, la posibilidad aparecerá interpretada por oposición a lo imposible. Sin embargo, no estará concebida por oposición a lo necesario, puesto que el *Dasein* no goza de una libertad de libre elección al momento de proyectarse sobre sus posibilidades, como ya se dejó sentado previamente. Además, en el querer-tener-conciencia (*Gewissen-haben-wollen*), la posibilidad está pensada por oposición a la necesidad, como ocurre en el escotismo. Esto, probablemente, ocurra también en la resolución (*Entschlossenheit*) del *Dasein*.

²²³ Heidegger, por su esquema de pensamiento, no puede concebir a lo posible como lo contrario a lo que es en acto como ocurre en Duns Escoto y ello porque Heidegger es un crítico de la noción aristotélica de realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Esto ya lo dejamos claro previamente.

Por lo tanto, en el conjunto del planteo en torno a la libertad como libre elección, la posibilidad aparecerá interpretada por oposición a lo imposible, como ocurre en Escoto y en Aristóteles. Sin embargo, sólo en el querer-tener-conciencia (*Gewissen-haben-wollen*) y quizás en la propiedad (*Eigentlichkeit*) se presentará concebida como lo contrario a lo necesario.

Por otra parte, Heidegger entenderá a la posibilidad como una forma de ser presente sólo en el *Dasein*, puesto que sólo éste es, en su ser, *Existenz*. El ser de los entes intramundanos no es *Existenz*²²⁴ y por ello, no pueden ser posibilidad (*Möglichkeit*). Este es un carácter de ser exclusivo del *Dasein*. En Escoto, en cambio, lo posible no es una propiedad exclusiva del ser humano, sino de toda sustancia (*substantia*) o cosa (*res*), en un sentido metafísico, es modo de ente, como bien dejamos planteado anteriormente.

Además, la posibilidad en Heidegger será pensada como limitada o condicionada, toda posibilidad es posibilidad arrojada o yecta, siguiendo en este último caso la traducción gaosiana. De ahí, el peso del historicismo alemán en la tematización heideggeriana de la posibilidad. Esta posición no aparece en la reflexión escolástica sobre lo posible. La toma de conciencia del peso de la historia en la vida humana, en la historia de la filosofía europea, recién se va a producir en el siglo XIX.

Ahora bien, dirigiéndonos al peso del escotismo en la temática de la libertad (*Freiheit*) como libre elección en la Analítica del *Dasein* de *Sein und Zeit* -que aparece, sobre todo, en el querer-tener-conciencia, aunque probablemente, también este en el *Dasein* resuelto (*entschlossen*)-, claramente es una cuestión que Heidegger obtiene del escotismo y de las filosofías cristianas -sobre todo, del escotismo, puesto que ésta es la filosofía que elabora en su tesis de habilitación (*Habilitationsschrift*) y por ende, con la que más cercanía presenta-. En éstas se produce una hipérbole de la libertad, aun cuando en el filosofar griego ya haya estado presente esta noción, aunque ocupando un lugar marginal o de poca importancia. Las filosofías cristianas ponen a la cuestión de la libertad en la centralidad filosófica, a contrapelo de lo que ocurre en las filosofías griegas o musulmanas del Medio Evo -en particular, la filosofía aviceniana-. No cabe decir lo mismo -obviamente- respecto del otro sentido de libertad, que aparece en *Sein und Zeit* y sobre el que Heidegger profundizará específicamente en obras inmediatamente posteriores a *Sein und Zeit* en polémica con Kant. Este sentido de

²²⁴ Como se expuso, tampoco es *Realität* (realidad) o *Dinglichkeit* (coseidad) inmediata y regularmente, sino *Zuhandenheit/Zuhandensein* (ser-a-la-mano).

libertad está en íntima conexión con la fenomenología de Husserl -que pensaba a conciencia como intencionalidad-, pero superándola. La cuestión de la singularidad, por otra parte, también es una deuda que Heidegger, Lask, Rickert o el historicismo alemán tiene con la tradición judeo-cristiana. En ésta la historicidad, la linealidad y la singularidad obtienen una centralidad inusitada. Es claro que algunas de estas cuestiones estaban presentes en el filosofar griego. Sin embargo, es en el filosofar cristiano que asumen un peso decisivo.

REFERENCIAS

- Berciano Villalibre, M. (1994). "Duns Escoto en la interpretación de Martin Heidegger". *Naturaleza y gracia* 40, 297-317.
- Berti, E. (2011). *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires: Ed. Oinos.
- Bertorello, A. (2005). *Dasein y Mise en Abyme: la estructura narrativa de la filosofía de Martin Heidegger (1919-1927)*. Tesis para optar al título de Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA).
- Bertorello, A. y Bareiro, J. (2009). "El giro pragmático de la intencionalidad: espacio transicional en Winnicott y cuidado (*Sorge*) en Heidegger". *I Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVI Jornadas de Investigación Quinto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Buenos Aires: Facultad de Psicología-Universidad de Buenos Aires (UBA).
- Bertorello, A. (2011). "La estructura semántica del dasein en *Sein und Zeit* de M. Heidegger". *Horizontes filosóficos: Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales, Vol. 1, Núm. 1*, 111-121. Neuquén: Centro de estudios en filosofía de las ciencias y hermenéutica filosófica del Comahue-Facultad de Humanidades-Universidad Nacional del Comahue.
- Bertorello, A. (2016). "El régimen semántico de la afectividad en *Sein und Zeit*. Una interpretación semiótica de M. Heidegger". *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe, vol. 32*, 1-12. Santa Fe: A.R.Fil. (Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe).
- Brito Martins, M. M. (2016). "A *Habilitationsschrift* de Heidegger: As Categorias e a doutrina da significação em Duns Escoto". *Sofía, vol. 5, n 2*, 383-409. Vitória.
- Crowell, S. (2001). "Subjectivity: Locating the First-Person in *Being and Time*". *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, 44*, 433-454.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-World: A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Dreyfus, H. L. y Wrathall, M. A. (2005). "Martin Heidegger: An Introduction to His Thought, Work, and Life". En Dreyfus, H. L. y Wrathall, M. A. (Eds.). *A companion to Heidegger*. (1-15). United Kingdom: Blackwell Publishing.

- Drí, R. (2009). *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Duns Escoto (1968). *Cuestiones Cuodlibetales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Elias, G. S. (2013). *Duns Escoto: contingencia y posibilidad en la configuración de lo real*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Tucumán.
- Escudero, J. A. (2016a). *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger. Vol. I*. Barcelona: Ed. Herder.
- Escudero, J. A. (2016b). *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger. Vol. II*. Barcelona: Ed. Herder.
- Fernandes, M. A. (2016). "Heidegger, Scotus e o individuo". *Sofía*, vol. 5, n 2, 352-382. Vitória.
- Gaos, J. (2013). *Introducción a El ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gilson, E. (1979). *El ser y los filósofos*. Pamplona: EUNSA.
- Haugeland, J. (2000). "Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism". En Wrathall, M. A. y Malpas, J. (Eds.). *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume I*. (43-77). Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1976a). *Brief über den Humanismus* (GA 9). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (GA 1). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie* (GA 31). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63). Frankfurt am Main: V. Klostermann.

- Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2002). *The essence of human freedom: an introduction to philosophy*. London: Continuum.
- Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Heidegger, M. (2007). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2013). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2014). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Kisiel, Th. (1995). *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles: University of California Press.
- Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mantas España, P. (2011). "Introducción a *lebendiger Geist* en el Duns Escoto de Martin Heidegger". *Revista Española de Filosofía Medieval*, n° 18, 151-163.
- Mantas España, P. (2012). "La 'conclusión' de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y comentario". *Cauriensia*, vol. VII. 451-474.
- Mascaro, L. (2017). "Desmundanización, tematización y objetivación: las claves para la interpretación de la filosofía de la ciencia de Heidegger en el período de Marburgo". *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, Vol. 12, N° 38, 49-59.
- McGrath, Sean J. (2016). "Reading Heidegger, Reading Scotus". *Sofía*, vol. 5, n 2, 426-444. Vitória.
- Merino, J. A. (1993). *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pérez-Estévez, A. (2008). "De Duns Escoto a Martin Heidegger". *Veritas*, vol. 53, n 3, 74-90. Porto Alegre.
- Picotti, D. (2010). *Heidegger: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Ed. Tecnos.
- Redondo Sanchez, P. (2005). *Filosofar desde el temple de ánimo: la "experiencia fundamental" y la teoría del "encontrarse" en Heidegger*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin Salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.

- Vattimo, G. (2012). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Vigo, A. (2011). “Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad”. En Ainbinder, B. (ed.). *Studia Heideggeriana, Vol. I.* (219-242). Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.
- Vigo, A. (2014). *Arqueología y aleteología. Estudios heideggerianos*. Berlin: Logos Verlag.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Yáñez, Á. (2005). “Fundamento, esencia y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger”. *ÉNDOXA: Series Filosóficas, n.º 20.* (733-744). UNED: Madrid.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2015). “Introducción”. En Xolocotzi Yáñez, Á. (Ed.). *Studia Heideggeriana, Vol. IV.* (9-20). Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2016). “Mundo circundante y mundo de vida en 1919”. En Escudero, J. A. (Ed.). *Studia heideggeriana, vol. V.* (71-97). Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

BIBLIOGRAFÍA

- Ainbinder, B. (2011). “Introducción. De la filosofía trascendental a la ontología fundamental”. En Ainbinder, B. (Ed.). *Studia heideggeriana, v. I.* (9-23). Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.
- Astrada, C. (2005). *Heidegger: de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Buenos Aires: Quadrata.
- Beistegui, M. de (2013). *Heidegger y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Berciano Villalibre, M. (1994). “Duns Escoto en la interpretación de Martin Heidegger”. *Naturaleza y gracia* 40, 297-317.
- Berti, E. (2011). *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires: Ed. Oinos.
- Bertorello, A. (2005). *Dasein y Mise en Abyme: la estructura narrativa de la filosofía de Martin Heidegger (1919-1927)*. Tesis para optar al título de Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA).

- Bertorello, A. (2011). “La estructura semántica del dasein en *Sein und Zeit* de M. Heidegger”. *Horizontes filosóficos: Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, Vol. 1, Núm. 1, 111-121. Neuquén: Centro de estudios en filosofía de las ciencias y hermenéutica filosófica del Comahue-Facultad de Humanidades-Universidad Nacional del Comahue.
- Beuchot, M. (2009). “Heidegger y la Edad Media. Su lectura de Duns Escoto”. En Yáñez Vilalta, A. y Guerra Tejada, R. (comps.). *Martin Heidegger: Caminos*. (15-22). Cuernavaca: Centro Regional de Investigadores Multidisciplinarias-UNAM.
- Brentano, F. (2007). *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Madrid: Encuentro.
- Brito Martins, M. M. (2016). “A *Habilitationsschrift* de Heidegger: As Categorias e a doutrina da significação em Duns Escoto”. *Sofía*, vol. 5, n 2, 383-409. Vitória.
- Crowell, S. (2001). “Subjectivity: Locating the First-Person in *Being and Time*”. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 44, 433-454.
- Caletti, E. (1989). “Consideraciones acerca del concepto de Dasein”. En *Jornadas de Homenaje a Martin Heidegger en el centenario de su nacimiento*. (17-28). Rosario.
- Capelle-Dumont, P. (2012). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-World: A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Duns Escoto (1968). *Cuestiones Cuodlibetales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Elias, G. S. (2013). *Duns Escoto: contingencia y posibilidad en la configuración de lo real*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Tucumán.
- Escudero, J. A. (2016a). *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger. Vol. I*. Barcelona: Ed. Herder.
- Escudero, J. A. (2016b). *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger. Vol. II*. Barcelona: Ed. Herder.
- Escudero, J. A. (2016c). “El estudiante Heidegger y la teología”. *Sofía*, vol. 5, n 2, 302-321. Vitória.

- Fernandes, M. A. (2016). "Heidegger, Scotus e o individuo". *Sofía*, vol. 5, n 2, 352-382. Vitória.
- Ferradin, J. (2016). "O aspecto teológico-religioso na construção do pensamento inicial de Heidegger". *Sofía*, vol. 5, n 2, 291-301. Vitória.
- Gadamer, H-G (1993). *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- Gaos, J. (2013). *Introducción a El ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gilson, E. (1979). *El ser y los filósofos*. Pamplona: EUNSA.
- González Ginocchio, D. (2013). "Sobre el (limitado) escotismo de Heidegger en *Ser y tiempo*". *Tópicos*, 44, 83-114. México.
- Haugeland, J. (2000). "Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism". En Wrathall, M. A. y Malpas, J. (Eds.). *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume I*. (43-77). Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1976). *Brief über den Humanismus* (GA 9). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Was ist Metaphysik?* (GA 9). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (GA 1). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie* (GA 31). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.

- Heidegger, M. (2002). *The essence of human freedom: an introduction to philosophy*. London: Continuum.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2003). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (GA 62)*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007). *Zeit und Sein (GA 14)*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). “Tiempo y ser”. En *Filosofía, ciencia y técnica*. (287-320). Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2013). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2014). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, C. (1989). “Martin Heidegger. Los interpretes y la interpretación”. En *Jornadas de Homenaje a Martin Heidegger en el centenario de su nacimiento*. (59-64). Rosario.
- Kisiel, Th. (1995). *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles: University of California Press.
- Lacoue-Labarthe, P. (2008). “Presentación”. En Heidegger, M. *La pobreza*. (9-83). Buenos Aires: Amorrortu.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mantas España, P. (2011). “Introducción a *lebendiger Geist* en el Duns Escoto de Martin Heidegger”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, n° 18, 151-163.
- Mantas España, P. (2012). “La ‘conclusión’ de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y comentario”. *Cauriensia*, vol. VII. 451-474.
- McGrath, Sean J. (2016). “Reading Heidegger, Reading Scotus”. *Sofía*, vol. 5, n 2, 426-444. Vitória.
- Mascaro, L. (2014). *La triple articulación del discurso científico en la filosofía del primer Heidegger: La ciencia como modo de la existencia, región de objetos y*

- enunciado teórico*. Tesis para optar al título de Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA).
- Mascaro, L. (2017). “Desmundanización, tematización y objetivación: las claves para la interpretación de la filosofía de la ciencia de Heidegger en el período de Marburgo”. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, Vol. 12, N° 38, 49-59.
- Merino, J. A. (1993). *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Miralbell, I. (1994). *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*. Pamplona: EUNSA.
- Nietzsche, F. (2007). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En *Sobre verdad y mentira*. Buenos Aires: Ed. Miluno
- Pérez-Estévez, A. (2008). “De Duns Escoto a Martin Heidegger”. *Veritas*, vol. 53, n 3, 74-90. Porto Alegre.
- Picotti, D. (2010). *Heidegger: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Presas, M. A. (1991). “Heidegger, crítico de Husserl”. (73-84). En *Vigencia del filosofar*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Ed. Tecnos.
- Redondo Sanchez, P. (2005). *Filosofar desde el temple de ánimo: la “experiencia fundamental” y la teoría del “encontrarse” en Heidegger*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin Salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- Sartre, J-P. (1943). *L’etre et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*. París: Gallimard.
- Sartre, J-P. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Sartre, J-P. (2013). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- Sertillanges, A. D. (1966). *El cristianismo y las filosofías*. Madrid: Ed. Gredos.
- Vigo, A. (2011). “Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad”. En Ainbinder, B. (ed.). *Studia Heideggeriana*, Vol. I. (219-242). Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.
- Vigo, A. (2014). *Arqueología y aleteología. Estudios heideggerianos*. Berlin: Logos Verlag.

- Vigo, A. (2015). "Afertividad, comprensión y lenguaje". En Xolocotzi Yáñez, Á. (Ed.). *Studia Heideggeriana, Vol. IV.* (47-94). Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo.* México: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Yáñez, Á. (2005). "Fundamento, esencia y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger". *ÉNDOXA: Series Filosóficas, n.º 20.* (733-744). UNED: Madrid.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2015). "Introducción". En Xolocotzi Yáñez, Á. (Ed.). *Studia Heideggeriana, Vol. IV.* (9-20). Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2016). "Mundo circundante y mundo de vida en 1919". En Escudero, J. A. (Ed.). *Studia heideggeriana, vol. V.* (71-97). Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.